



IOANNIS BAPT. FRANZELIN

E SOCIETATE IESU

IN COLLEGIO ROMANO S. THEOLOGIAE PROFESSORIS

TRACTATUS

DE DEO UNO

SECUNDUM NATURAM

ROMAE

TYPIS S. C. DE PROPAG. FIDE

SOC. EQ. P. MARIETTI ADM.

TAURINI

APUD PETRUM H. F. MARIETTI

TYPOGRAPHUM PONTIFICIUM

MDCCCLXX.

PROLEGOMENON

DE THEOLOGIAE OBIECTO

De obiecto materiali theologiae.

« Theologia, nominis significatione latiori in usum communem iam » recepta subiectum circa quod versatur, et obiectum princeps Deum » habet; obiectum vero secundarium veritates alias, quatenus in ordine ad » Deum considerantur: significatione tamen pressiori apud vetustos Pa- » tres potissimum graecos frequentata, Deus sive secundum naturam » sive secundum personas spectatus non modo primum, sed iuxta voca- » buli etymon, unicum est theologiae obiectum. »

I. Ex ipso nominis etymo, usuque non modo penes fideles, sed etiam penes gentiles solemni theologia est doctrina de Deo. Patet tamen eadem *materialiter* latius ad alia multa praeter Deum; quae latior significatio non impedit, quominus Deus totius disciplinae subiectum (*το ὑποκειμενον*) censendus sit, et obiectum non quidem unicum et adaequatum, princeps tamen, et ad quod cetera referuntur.

Nam 1° quaecumque in theologia praeter Deum, eius naturam, atque adtributa internasque processiones inquiruntur; ea omnia sunt Dei opera ad extra, vel in ordine creationis et naturae, vel in ordine sanctificationis et gratiae, vel ex hisce Dei operibus consequuntur, et in hisce operibus contingunt. Eorum autem explicatio et scientia non est *theologica,* nisi quatenus considerantur in ordine ad Deum ceu ad supremum principium a quo sunt, et a quo propriam rationem habent, et ad ultimum finem, ad quem sunt; spectando nimirum vel debitam relationem conversionis ad Deum, vel relationem aversionis ab eo. Atqui in scientia quavis obiectum princeps et subiectum adtributionis est illud, ad quod cetera omnia quae in ea tractantur, ordinem habent, et sub cuius ratione considerantur. Intelligitur ergo, quare

Deus dicatur princeps, non tamen adaequatum theologiae obiectum (1).

2°. Quoniam nos de theologia fidei agimus diversâ omnino a theologia naturali, ut mox videbimus, ea non est aliud, quam fidei (obiectivae) scientifica demonstratio, explicatio, defensio, et confirmatio: « huic enim scientiae (et sapientiae, quae ambae ab Augustino distinctae theologiam constituunt) tribuitur id, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur » Aug. Trinit. XIV. 1. Unde idem erit obiectorum inter se habitus in scientia theologica, qui est inter obiecta (materialia) fidei (2). Atqui fidei obiectum princeps etiam materiale, ad quod cetera referuntur, Deum esse constat et ex Scripturis ipsis colligitur Io. XIV. 4; XVII. 3; Coloss. II. 2; Hebr. XI. 6.

3°. Fides et fidei intelligentia, quae est viatorum, se habet tamquam inchoatio et praeparatio ad consummationem et perfectionem in theologia beatorum (3); utraque autem est quaedam participatio et etiam secundum modum cognoscendi

(1) « Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem; unde sequitur, quod Deus vere sit subiectum huius scientiae » S. Th. 1. q. 1. a. 7. Quae Angelici Doctoris verba ita circumscribit Ludovicus Molina in 1. P. a. 7. disp. 1. « Id est subiectum attributionis cuiusvis scientiae, cuius cognitio potissimum intenditur, et ad quod cetera, quae in ea considerantur, attributionem habent. Verum cognitio Dei et attributorum divinorum potissimum intenditur in hac scientia, si ad finem scientiae intimum propriumque spectes; unde a Θεος tamquam a principali obiecto theologia dicta est. Cetera de quibus in ea agitur, considerantur per attributionem ad Deum, quatenus scilicet vel ab eo per creationem emanant, vel ab eo gubernantur, et ad ipsum ut ad ultimum finem per propria et accommodata media reducuntur. » Licet vero inter subiectum (in sensu veterum) et obiectum scientiae sit discrimen aliquod, attamen subiectum attributionis est etiam obiectum princeps scientiae et vicissim; unde possumus illam distinctionem cum plerisque theologis negligere. Vide de eo discrimine Vasquez disp. X. c. 1.

(2) « Principia huius scientiae sunt articuli fidei, quae est de Deo; idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis » S. Th. l. c. Cf. Suarez de fide disp. II. sect. 1.

(3) « Participalis quaedam apud nos est theologia, in coelis quippe eius est plenitudo » Hesychius in Lev. c. 10. p. 56. ed. 1522.

imitatio quaedam scientiae Dei ipsius, quae sola est theologia infinite perfecta et adaequata suo obiecto 1.Cor. XIII. 10. 13; 1.Io. III. 2. Deus autem comprehendens suam essentiam tamquam obiectum princeps, in ea comprehendit cetera omnia, quaecumque vera sunt, tamquam obiectum secundarium suae scientiae; et secundum hoc exemplar beati in visione Dei vident cetera, quaecumque vident visione matutina (Aug. Civ. Dei XI. 7.). Quemadmodum ergo fides fideique explicatio, theologia inquam nostra respondet theologiae beatorum tamquam inchoatio suae consummationi, et theologiae infinitae Dei ipsius tamquam adumbratio suo archetypo; ita princeps eius obiectum Deus est, cui subiunguntur cetera omnia, quatenus in ordine ad Deum considerantur.

Habitudinem theologiae nostrae ad theologiam beatorum Deique ipsius explicatam habes apud S. Th. 1. q. 1. a. 3; in prolog. 1. sent. q. 2; in Boeth de Trinit. prooem. q. 2. a. 2. Hoc posteriori loco ait: « de divinis duplex scientia habetur; una secundum modum nostrum, quae sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam divinam scientiam dicentes; alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur; quae quidem perfecta in statu viae est nobis impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio, et assimilatio ad cognitionem divinam (1), in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, hoc est simplici intuitu non discurrendo; ita nos ex his quae fide capimus, primae veritati inhaerendo venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones... Ex quo patet, quod haec scientia est altior illâ divinâ quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat. »

(1) Hanc participationem appellat impressionem 1. q. 1. a. 2: « ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium. »

II. Apud graecos Patres nomen *theologiae* strictiori sensu pro ipsius etymi ratione frequentari, eoque solam doctrinam de Deo indicari, in confesso est.

Usurpatur autem 1° ita, ut doctrinam significet de Deo uno secundum naturam et de divinis attributis. Hoc sensu quaerit Theodoretus in Gen. c. 1. interrog. 1, « quare sacer scriptor universi creationi non praemiserit *theologiam.* » Respondet vero, eo ipso quod Deum docuit omnium rerum creatorem, « sufficientem pro eo tempore tradidisse *theologiam* (1). » Ita Dionysius et eius interpres Pachymeres doctrinam de divinis attributis, prout ea affirmantibus vel negantibus notionibus ac vocabulis concipiuntur et efferuntur, distribuunt in *theologiam per affirmationes,* et in *theologiam per negationes* (θεολογιαν καταφατικην και θεολογιαν ἀποφατικην) de theol. mystagog. c. 3.

2°. Eodem theologiae vocabulo nominatim designant Patres doctrinam de SS. Trinitate, ac de singulis in Trinitate personis. Hinc Athanasius (orat. I. al. II. contr. Arian. n. 17.) exprobrat Arianis, ex eorum doctrina consequens fore, successu temporis factam esse Trinitatem, atque ita constitutam cognitionem *theologiae* (2). Theophylactus in Matth. XXVIII. Christum, ait, in forma baptismi nobis tradidisse *theologiam.* Unde θεολογεῖν apud Patres significat docere et confiteri divinitatem alicuius in Trinitate personae. « Verbum, inquit Athanasius (de Incarnat. cont. Arianos n. 19.), *theologice* praedicatur in Patre, sicut Pater in Filio *theologice* glorificatur » (ὁ λογος θεολογουμενος ἐν πατρι, ὡς και ὁ πατηρ ἐν ὑιῳ θεολογειται) cf. Gregor Nyss. contr. Eunom. or. VII. Opp. T. II. p. 215. Pariter ac de Patre et Filio dicitur *theologia* de Spiritu Sancto apud Greg. Naz. or. 23. (al. 13.) n. 12: το πνευμα θεολογουμενον. Hoc sensu frequenter theologiam distinguunt ab oeconomia, quo nomine assumptionem humanae naturae totumque redemptionis opus, si-

(1) Τι δη ποτε μη προτεταχε της των ὁλων δημιουργιας θεολογιαν ὁ συγγραφευς; ἀποκρισις· ὀυ μην ὀυδε τον της θεολογιας παραλελοιπε λογον.... ἀρκουσαν τοις τοτε θεολογιαν ἐπηνεγκε.

(2) Μονας μεν ἠν προτερον, ἐκ προσθηκης δε γεγονεν ὑστερον τριας, και προιοντος του χρονου κατ ἀυτους ἠυξησε και συνεστη της θεολογιας ἡ γνωσις.

mulque fidem ac doctrinam de hocce mysterio comprehendunt. Sic Greg. Naz. orat. 45. (al. 42.) n. 4. postquam pauca de Deo uno et trino dixerat, sese excusat, quoniam statuit « non de *theologia* sed de *oeconomia* habere sermonem » (ὅτι μη Θεολογια το προκειμενον ἡμιν ἀλλ' οἰκονομια); sic Photius ep. 34. aeque, ait, esse haereticum in *theologia* docere tres essentias vel unam personam, ac in *oeconomia* cogitare unam naturam vel duas personas.

3°. Denique speciatim, ubi de Christi divinitate et humanitate agitur, *theologia* et doctrina *oeconomiae* a Patribus distingui solet. Ioannes, inquit Nazianz. or. 43. (al. 20.) n. 69, *theologiam,* Evangelistae reliqui *oeconomiam* tradiderunt; eodemque modo loquitur Severianus Gabalitanus (inter Opp. Chrysostomi T. XII. p. 412. orat. de sigillis n. 5.): ἁ μεν ἠστραψαν οἰκονομιαν, ὁ δε βροντᾷ την Θεολογιαν. Quae causa fuit, cur Ioanni ob illustriorem nimirum celebrationem divinitatis Verbi incarnati prae ceteris sacris scriptoribus, sicut et Gregorio Nazianzeno ob eximiam dogmatis de SS. Trinitate defensionem prae ceteris Patribus nomen *theologi* ab antiquissimis temporibus velut proprium tribui consueverit.

Vide Petav. Proleg. c. 1. Cf. Card. de Aguirre Theologia S. Anselmi Tract. 1. disput. 2. sect. 1.

De ratione formali theologiae fidei.

« Ratio formalis, sub qua veritas obiectum theologiae fidei constituitur, divina est revelatio tamquam obiectivum principium cognitionis vel immediatum vel mediatum interposita rationali deductione. Ex diversitate igitur obiectivi principii cognitionis *theologia fidei* ab ea quae *theologia naturalis* dici solet, essentialiter et secundum speciem scientiae differre intelligitur. »

Consideravimus subiectum sive obiectum princeps materiale theologiae. Illud vero *quadamtenus* idem est in theologia naturali, in theologia fidei, in theologia visionis, et in ipsa theologia infinitae comprehensionis, quas tamen patet toto inter se genere differre; et ad postremam saltem quod attinet, nonnisi analogice eodem nomine cen-

seri posse. De visione qua Deus se ipsum comprehendit, et qua beati eum facie ad faciem intuentur, non est quod dicamus. Theologiae autem fidei a theologia naturali discrimen essentiale ex diversa utriusque *ratione formali* explicandum est; unde simul intelligetur, quomodo una ab altera et origine et obiecti extensione discernatur.

Ratio formalis (1) cuiusvis obiecti cognitionis est proprius modus, quo obiectum ad cognoscentem refertur ut cognoscibile. Dicere possumus, hunc modum esse formam cognoscibilitatis, qua obiectum cognitionis manifestatur, et redditur cognoscibile. Iam vero ad theologiam naturalem obiectum eatenus pertinet, quatenus cognoscibile est intrinsecâ veritatis manifestatione ut verum proportionatum intellectui insitis suis viribus cognoscenti. Obiectum autem theologiae fidei cognoscibile redditur lumine revelationis, per quam manifestatur vel immediate in se, vel certe in suis principiis ex quibus deducitur (2). Est ergo ratio cognoscibilitatis obiecti in theologia naturali, et in theologia fidei saltem in suis principiis, ad quae veritates theologicae singulae revocandae sunt, essentialiter diversa. Atqui diversâ ratione cognoscibilitatis constituitur diversitas scientiarum, etiamsi circa idem obiectum materiale versentur (3). Ergo theologia de qua agimus, a theologia mere rationali essentialiter differt.

(1) Agitur de ratione formali *sub qua*, ut dici solet ad distinctionem a ratione formali *quae*, h. e. ab eo, quod in obiecto cognitioni exhibetur.

(2) « Duo sunt modi revelationis: unus quidem modus est per lumen generale nobis inditum; et hoc modo revelatum est philosophis... Aliud lumen est ad supermundana (supernaturalia) contuenda, et hoc est elevatum super nos. *Et hoc lumine revelata est haec scientia* (theologiae fidei). Primum relucet in per se notis (primis principiis), *secundum autem in fidei articulis* » Albert. M. summ. theol. P. 1. Tract. 1. q. 4. ad 3.

(3) « Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit... Unde nihil prohibet de iisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, secundum genus differt ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur » S. Th. 1. q. 1. a. 1. ad 2.

Praeter discrimen manifestationis extrinsecae et obiectivi principii cognitionis consideranda est etiam distinctio et diversitas principii intrinseci in mente cognoscente. Hoc ipso quod supernaturalis divina revelatio manifestat obiectum theologiae fidei, istud obiectum, ut modo sibi congruo cognoscatur, refertur ad intellectum informatum intrinseco lumine fidei; et proinde fidem supernaturalem supponit ad congruam sui cognitionem: obiectum vero theologiae naturalis, quod naturali manifestatione innotescit, per se refertur ad intellectum naturali tantum lumine instructum. Adeoque subiectivum principium cognoscens in theologia naturali per se est ratio humana lumine suo naturali; in theologia fidei principium subiectivum cognoscens est quidem ratio humana, sed instructa et adiuta intrinseco supernaturali lumine fidei, ut theologia sit suo proprio obiecto consentanea, sicut oportet. De hac re paulo post adhuc dicemus.

Utrumque tum scilicet *lumen obiectivae revelationis* tum *lumen fidei subiectivae* tamquam necessarium principium ad cognitionem theologicam SS. Patres commendant, quando repetunt et inculcant, fidem oportere praecedere, ut intellectus sequi possit, et quando theologia ab eis dicitur « fides quaerens intellectum, » quam in sententiam accommodare solent verba Scripturae Isai. VII. 9. (iuxta LXX.): «nisi credideritis, non intelligetis » (1). Eodem sensu PP. aiunt, res divinas nonnisi a Deo ipso doceri nos posse, (2) veramque γνωσιν

(1) « Rationabiliter dictum est a propheta, nisi credideritis, non intelligetis. Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium, quo prius credamus, ut id quod credimus, intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat, rationabiliter visum est .... Si autem iam fidelis rationem poscat, ut quod credit, intelligat, capacitas eius intuenda est, ut secundum eam ratione reddita sumat fidei suae, quantam potest intelligentiam; maiorem si plus capit, minorem si minus: dum tamen quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat » S. Aug. ad Consent. ep. 120. n. 3. 4. Clemens Alex. « fidem, ait, tam esse necessariam theologo (τῷ γνωστικῷ), quam respiratio necessaria est ad vitam ei, qui degit in hoc mundo; sicut enim sine quatuor elementis vivere non possumus, ita nec sine fide potest theologica cognitio sequi » l. II. Strom. p. 373. edit. 1641.

(2) « A Deo discendum est, quid de Deo intelligendum sit, quia

sive theologiam non aliud quam Deum revelantem habere obiectivum cognitionis principium (1).

Ex ratione formali declarata patet diversa utriusque theologiae origo; fundatur enim discrimen rationis formalis in ipsa diversa origine utriusque. Utraque tam naturalis quam christiana theologia est quidem a Deo, sed aliter atque aliter. Illa a Deo est auctore naturae mediate per opera creationis, quae sunt obiectiva creatoris manifestatio, et per lumen naturale intellectus; Deus enim effudit sapientiam super omnia opera sua, et Verbum etiam in ordine naturali illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut « in Dei sapientia cognoscat mundus per sapientiam Deum » (cf. 1. Cor. I. 21.), quemadmodum Patres (praesertim Apologetae, Tatianus, Iustinus, Athenagoras, Clem. Alex. Origenes, Athanasius) adversus gentiles frequenter argumentantur. At vero theologiae fidei principia a Deo sunt revelatore immediate, locutione duplici supernaturali: locutione externa, qua « multifariam multisque modis Deus olim loquens Patribus in prophetis, novissime

nonnisi se auctore cognoscitur .... Loquendum ergo non aliter de Deo est, quam ut ipse ad intelligentiam nostram de se locutus est » S. Hilar. de Trinit. l. V. n. 21.

(1) « Fides est compendiosa eorum quae necessaria sunt, cognitio; γνωσις autem est firma et stabilis demonstratio eorum, quae per fidem assumpta sunt; γνωσις super fidem aedificatur .... Principium doctrinae habemus Dominum, qui et per prophetas, et per evangelium, et per Apostolos multifariam multisque modis a principio ad finem deducit cognitionis (της γνωσεως). Principium autem, si quis adhuc alio (superiori) opus habere existimaret, non amplius maneret principium. Qui est ergo ex se ipso fidelis (Deus), dominica voce et Scriptura per ipsum Dominum ad hominum salutem inspirata profecto fidem meretur. Ipsa autem fide tamquam criterio utimur ad rerum inventionem .... Merito igitur postquam fide complexi sumus principium ob suam eminentiam indemonstrabile (quod nec habet principium altius, ex quo velut ex priori demonstretur, nec indiget alia demonstratione praeter illam, qua deducimur in cognitionem, Deum esse loquutum; posito enim facto, Dei veracitas est immediate evidens, atque ideo Dei loquutio est primum principium theologicae demonstrationis), ab ipso hoc principio de principio demonstrationes sumentes voce Domini erudimur ad scientiam (προς επιγνωσιν της αληθειας) » etc. Clem. Alex. Strom. VII. p. 772. 757.

diebus istis locutus est nobis in Filio »; locutione deinde interna et lumine fidei, quo sumus docibiles Dei, docemur, illuminamur, ungimur a Patre, Filio, et Spiritu Sancto (Io. VI. 45; Matth. XVI. 17; 2. Tim. I. 10; 1. Io. II. 20).

Ex diversitate rationis formalis et medii cognitionis simulque ex diversa origine porro intelligitur, quomodo ratione obiecti cognoscendi latius pateat theologia fidei quam theologia naturalis.

De nexu et discrimine inter theologiam ac fidem.

« Cum theologia fidei non sit aliud quam doctrinae fidei scientifica » explicatio et confirmatio, patet hinc quidem intimus theologiae cum » fide nexus, inde vero cognitionis theologicae quam vocant, tum a co» gnitione mere rationali tum ab assensu fidei differentia. Neque tamen » propter hunc intrinsecum nexum, quod theologia tamquam fundamento » innititur fidei, negari debet cum Scholasticis nonnullis, theologiam esse » *scientiam* proprii nominis. »

I. Ex iis quae dicta sunt de revelatione tamquam ratione formali, sub qua veritates in theologia considerantur, videri posset haec a fide ipsa non differre, quod tamen simpliciter dictum constat esse falsum. Ad distinctiorem igitur intellectum, quae sit propria ratio theologiae, explicabimus eius tum nexum cum fide, tum a fide discrimen.

1°. Fides et theologia considerari possunt sensu *obiectivo* tamquam totus complexus veritatum revelatarum mutuo nexu cohaerentium, ut una comprehenditur in alia, una ex alia pendet et consequitur, h. e. potest considerari systema veritatum revelatarum seu, si ita loqui fas est, tota veritas revelata *organica*. Hoc sensu obiectivo fides et theologia stricte sumpta rem eandem significant, non tamen sub eadem prorsus ratione; nomen enim *fidei* formaliter significat veritates revelatas et solum materialiter veritatum nexum ac organismum, h. e. significat veritates revelatas, *quae* sunt in mutuo nexu, non tamen sub ratione formali, *quatenus* sunt veritates invicem nexae; nomine *theologiae* vero formaliter designatur organismus revelatae

veritatis (1). Dixi, nomine theologiae *in significatione strictiori* rem eandem designari, ac nomine fidei obiectivae; quamvis enim sint etiam veritates theologicae, quae in obiectiva revelatione non continentur, eae tamen ad theologiam pertinent sensu minus stricto, quatenus cum veritatibus revelatis connectuntur. Hoc sensu latiori et ratione connexionis nihil quidem impediret, quominus etiam ad fidem obiectivam pertinere dicerentur; sed quia fides, ut diximus, non designat ipsum organismum ac nexum veritatum sicut theologia, ideo merito huiusmodi veritates non revelatae cum revelatis tamen cohaerentes dicuntur pertinere ad theologiam non autem ad fidem obiectivam; atque adeo sensu hoc obiectivo, quo nunc loquimur, theologia simpliciter latius patet quam fides.

2°. Potissimum et significatione magis propria fides et theologia, quando de earum nexu et differentia agitur, sumuntur *subiective*. Hoc sensu fides est vel habitus vel actus assensionis (viribus supernaturalibus confortata mente ac voluntate) in veritatem revelatam propter auctoritatem Dei revelantis. Theologia, ut superius diximus, est γνῶσις, intellectus et scientia veritatum fidei modo proportionato menti humanae per fidem illustratae. Hinc theologia fidem supponit ut suum fundamentum, super fidem aedificatur, quod Clemens Alex. praeclare dixit, et ex fide efflorescit atque evolvitur. Haec theologiae ex fide velut immanens processio distinctius ita declarari potest.

In fide (subiectiva, de qua loquimur) triplex actus intellectus distingui potest: cognitio, Deum infallibilem esse locutum; cognitio, Deum infallibilem has determinate veritates in determinato sensu revelasse; assensus in veritatem revelatam propter auctoritatem infallibilem Dei loquentis, qui est ipse formalis actus fidei.

a) Assensus ille in existentiam revelationis, qui formali

(1) Si ad hunc sensum omnes attendissent, non fuisset necessaria anceps disputatio, quid S. Th. 1. q. 1. a. 1. designet nomine *sacrae doctrinae*, quando in prolegomenis ad universam theologiam demonstrat, « *necessarium* fuisse praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, *sacram doctrinam* per revelationem haberi. »

actui fidei praesupponitur, est ex cognitione saltem confusâ et cuiusque ingenio accommodâ motivorum credibilitatis ac rationum, quae factum revelationis menti sistant cognoscibile; sed ut hic assensus respondeat dignitati obiecti, ut sit supernaturalis et elementum, sicut oportet, ingrediens ipsum actum fidei, necesse est elicitus sit viribus gratiae confortantis intellectum et voluntatem, h. e. ex ipso lumine fidei firmissimus sit assensus in existentiam revelationis. (Vide analysin actus fidei in append. ad nostrum Tract. de Trad. et Script. Cf. Card. de Lugo de Fide disp. V. sect. 3. et disp. XI.)

Iam vero theologia subiective spectata cum sit ex dictis fidei obiectivae intellectus et scientifica explicatio, patet, quae pars theologiae et quomodo « aedificari » possit ac debeat in illa fundamentali cognitione motivorum credibilitatis, quae in ipso actu fidei vel supponitur vel continetur. Dum scilicet firmissima christiana persuasio de existentia revelationis explicatur et elucidatur per *distinctam* comprehensionem motivorum credibilitatis, atque ita *intelligentia* rationum ex quibus factum divinae revelationis relucet, extensive et intensive amplificatur, exoritur pars illa theologiae, quae dicitur *apologetica*. Haec autem non meretur nomen *theologiae christianae,* nisi quatenus nititur ut suo fundamento primitivae persuasioni supernaturali ex lumine fidei; hic enim nexus cum persuasione supernaturali si desit, poterit esse philosophia praeambula et paedagogia ad theologiam christianam, theologia christiana proprio sensu non erit. Ex hac ratione , quod theologia apologetica, quatenus scientia est *christiana,* nititur et fundatur in primitiva persuasione supernaturali de existentia revelationis, colliges, cur dixerimus *intelligentiam* quidem motivorum credibilitatis intensive et extensive amplificari, quin tamen inde consequens sit, quod certitudo et firmitas assensus ac fidei christianae per scientiam theologicam in se spectatam augeatur. Ex his porro patet, quam graviter erraverint Hermes aliique, qui censuerunt firmam certitudinem de existentia et veritate revelationis christianae nullam esse posse ante *philosophicum examen* motivorum credi-

bilitatis et rationum veritatis; atque ideo etiam a fidelibus in Ecclesia catholica enutritis posse ac debere persuasionem de credibilitate suae religionis subordinari consectariis examinis philosophici ab ipsis instituendi.

b) Porro in *fide explicita* cuiusvis fidelis duplex necessario continetur cognitio: cognoscitur nimirum, determinatam aliquam seriem veritatum in verbo Dei comprehendi, et insuper percipitur licet obscure et rationibus solum analogicis aliquis determinatus harum veritatum sensus, et aliquis earum inter se nexus in ordine cognitionis. Iam vero explicatione prioris illius christianae cognitionis eiusdemque probatione scientifica et defensione ex omnibus, qui praesto sunt, revelatae doctrinae fontibus, exsurgit ea quae dici consuevit *theologia positiva*, eodem fere modo, quo theologiam *apologeticam* ex fundamentali persuasione christiana de existentia revelationis promanare diximus. Nexus vero theologiae cum fide supernaturali in has ipsas veritates tam arctus est, ut nisi scientia nitatur hac fide, omnibus studiis non iam theologia christiana (sensu subiectivo, ut hic sumitur), sed scientia quaedam archaeologica, historica, critica et philologica comparetur, cuiusmodi de quovis systemate doctrinae etiam religionis fictitiae esse potest.

c) Denique explicatione distinctiore et amplificatione cognitionis fundamentalis de veritatum credendarum sensu, quatenus a comparatione pendet cum ideis et veritatibus rationalibus, et de mutua aliqua veritatum connexione, quam postremo loco commemoravimus, *theologia speculativa*, seu, ut ad distinctionem a theologia positiva dici solet, *theologia scholastica* constituitur. Haec quomodo a fide pendeat, fidem praesupponat eique innitatur, ex ipsa notione intelligitur, et distinctius patebit ex declaratione assensus theologici specifice ita dicti.

II. In altera parte theseos agimus de discrimine inter cognitionem theologicam et assensum fidei. Ad hoc discrimen declarandum spectabimus theologiam primo *positivam*, deinde *speculativam*.

1°. Itaque sermo esse potest de theologia, quatenus ve-

ritates probat et declarat immediate ex fonte sibi proprio, ex verbo Dei inquam, quod continetur in Scriptura et traditione seu praedicatione ecclesiastica, ut haec multipliciter in doctrina Conciliorum, Romanorum Pontificum, SS. Patrum et Pastorum Ecclesiae, in Liturgiis, in usu practico, in consensione theologorum, in sensu ac consensu christiani populi sese manifestat. In hac probatione scopus semper est demonstrare, veritatem aliquam sensu determinato contineri vel certe vel probabiliter in verbo Dei, simulque ostendere, *quomodo* veritas in verbo Dei sit proposita. Potest autem modus probationis generatim se habere quadrupliciter.

a) Potest probatio esse ita, ut ostendatur veritas in sensu determinato contenta in verbo Dei ea certitudine, ut sufficienter sit proposita fidelibus in communi, tamquam veritas revelata; quod quidem fieri non potest nisi ex demonstrata vel authentica definitione vel sufficienti consensione universali. Ita e. g. theologica demonstratio instituitur SS. Trinitatis ex Matth. XXVIII. 19; peccati originalis ex Rom. V. 12. sq.; realis praesentiae corporis et sanguinis Domini sub speciebus panis et vini ex Matth. XXVI. 26. 28. (cum parallelis) etc. Idemque valet de probatione omnium veritatum fidei vel ex Scriptura vel ex traditione vel ex utraque simul, quoties probatio vel ad authenticam definitionem fidei vel ad consensum Ecclesiae appellare potest. In hac hypothesi assensus in ipsam veritatem non alius sit oportet quam assensus fidei; scientia theologica quatenus a fide distinguitur, solum pertinere potest ad distinctiorem cognitionem modi, quo veritas in verbo Dei continetur, et in verbo Dei contineri demonstratur, atque adversus contradictores defenditur.

b) Frequenter potest accidere, ut aliunde quidem constet de revelata veritate, specialis tamen locus ex quo probatio instituitur, solum plus minusve probabile argumentum suppeditet, quia nec intrinsecis nec extrinsecis rationibus assumptus loci sensus plene demonstrari potest, saltem non ita, ut ex eo per se spectato pateat veritas tamquam sufficienter omnibus proposita. Sic constat de fide sufficien-

ter proposita in praedicatione ecclesiastica, matrimonium esse sacramentum N. L. proprie dictum; probatio tamen specialis e. g. ex Eph. V. 22–32. non ita est comparata, ut *vi illius textus* Paulini veritas omnibus sufficienter proposita ostendi possit. In hoc genere probationis assensus in veritatem dupliciter se habet: imprimis est assensus fidei, si spectatur propositio in verbo Dei qua late patet; tum vero cum assensu fidei in veritatem ipsam simul consistit assensus theologicus inferioris ordinis, quo vi rationum inductarum tenetur, in hoc determinato testimonio Apostoli eam veritatem revelatam esse. Patet, hunc assensum niti duplici fundamento: unum est assensus fidei, quo credimus doctrinam Apostoli esse infallibile verbum Dei; alterum est solum theologica persuasio inferioris ordinis, in hoc loco Apostoli enuntiari rationem sacramenti proprie dicti; unde etiam iudicium, *in hoc loco* Apostoli revelatum esse matrimonium christianum velut proprie dictum sacramentum N. L., non est iudicium fidei, neque iudicium mere rationale, sed sententia quodammodo mixta ex iudicio fidei, quod verbum Apostoli est infallibile verbum Dei, et ex iudicio hermeneutico ac theologico, quod in praesenti sectione epistolae apostolicae enuntiatur vera ratio sacramenti. Haec dicitur pro diverso gradu certitudinis vel probabilitatis *sententia theologica, opinio theologica* ad distinctionem a sententia atque assensu tum fidei tum mere rationali.

c) Fieri aliquando potest, ut licet veritas, de cuius theologica demonstratione quaeritur, nondum sit sufficienter in *catholica fide* proposita, illis tamen qui argumentorum vim perspicere valent, ex diligenti examine sive Scripturae sive traditionis certo constet, eam veritatem contineri in revelato Dei verbo. Hoc posito argumenta, quae demonstrent veritatem contentam in revelatione, pro illis sufficiens sunt applicatio et propositio revelationis ad assensum *fidei divinae* eliciendum. Tum vero in iis, qui ita argumenta perspiciunt, assensus fidei et cognitio theologica non alio modo differunt, nisi quem primo loco (sub littera *a*) indicavimus. Ita nihil impedit, quominus veritas immaculatae conceptio-

nis Beatae Virginis etiam ante dogmatis definitionem ab aliquibus fide divina licet nondum fide catholica (h. e. nondum tamquam dogma pro omnibus ad obligationem fidei propositum) credi potuerit (vid. S. Alphons. Liguori Theol. Moral. l. VII. c. 2. n. 262. et auctores ibi citatos). Animadvertendum tamen, haec ipsa quae heic tertio loco diximus, a pluribus theologis reiici; praecipue vero cavendum, ne hanc doctrinam temere extendamus ad opiniones seu sententias, in quibus theologi libere omnino in diversa abeunt, et nullus est moralis in Ecclesia Dei consensus.

d) Denique haud raro deductio alicuius sententiae ex verbo Dei probabilitatis limites non excedit; tum vero constitui sententiam seu opinionem theologicam eo modo, quo secundo loco diximus, satis per se evidens est.

Quamdiu ita consideratur *theologia positiva*, quatenus vel veritates fidei ex verbo Dei scripto aut tradito praesidiis et principiis hermeneuticis demonstrat, vel tamquam veritates in verbo Dei contentas probabiles reddit; non sine causa Aureolus dixit, articulos fidei non esse principia sed conclusiones theologiae. Patet etiam ex dictis, quo sensu verum sit, quod idem contendit Aureolus, veritatem non demonstrari in theologia ad gignendum assensum, sed ad maiorem eius declarationem: « habitus theologicus, inquit ipse, non est adhaesivus sed tantummodo declarativus » (in 1. Sent. prolog. a. 3. pag. 13. sqq.).

2°. Haec quamvis ita sint, proprie tamen veteres Doctores prae oculis habent *theologiam speculativam*, quando hanc habent quaestionem de discrimine assensus fidei et *assensus theologici*. Spectari scilicet debet sicut in omnibus scientiis ita etiam in theologia, ut supra diximus, mutuus veritatum nexus, earundemque saltem quoad nostram cognitionem et in ordine logico dependentia unius ab altera. Veritates, ex quibus aliae saltem in ordine cognitionis nostrae pendent et a nobis intelliguntur, sunt et appellantur *principia*. Principiorum, quatenus non ex aliis prioribus sed ex se ipsis cognoscuntur, *intellectus* dicitur esse a veteribus non proprie *scientia;* haec enim est certa cognitio ex causis seu ge-

neralius ex principiis; unde *scientia* est conclusionum. In theologia veritates ex quibus aliae cognoscuntur, saltem ex parte (i. e. sin minus utraque saltem una propositio *ex praemissis*) assumuntur non lumine rationis intellectae sed fide creditae. Adeoque quod in aliis scientiis est intellectus principiorum, in theologia est fides, et principia maxime propria theologiae sunt veritates fidei (1). Conclusiones autem

(1) « Necesse est in quavis disciplina principia extra contestationem esse discentibus .... artium rationalium est principia citra contestationem assumere, et deinceps quod ex iam positis consequens est, inspicere. Sic igitur etiam theologiae mysterium ex fide inconcussa progrediens quaerit assensum » S. Basil. in Ps. 115.n.1.cf.Clem.Alex. Strom.VII. p. 757. 772.

» Ex hac autem ratione quod « articuli fidei sunt principia in theologia, » deduxerunt aliqui et confirmare nituntur sententiam mirae absurditatis. Sicut, aiunt, principia non indigent in scientiis probatione, ita in theologia non est suscipienda probatio veritatum fidei; sed iis per fidem assumptis, unice versatur theologia in deducendis consectariis ex veritatibus fidei. Unde ex eorum opinione Scripturae et Patribus in theologia quae dignitatem scientiae servet, vix ullus vel angustissimus potest esse locus. Qui ita sentiunt et pro hoc suo principio ad veteres appellant, rogandi sunt, ut considerent modum tractandi et demonstrandi penes Magistrum Sententiarum, cuius opus non modo omnium scholarum sed etiam omnium commentariorum textus erat usque ad saec. XVI. et ultra, atque adeo textus a S. Thoma ipso praesuppositus ut familiaris omnibus theologis; considerent modum tractandi apud magnos theologos inde a saec. XVI. et genuinam theologiae speciem ab his ipsis theologis descriptam. Ne repetam sententias gravissimas Melchioris Cani, quae frequenter citatae forte penes hos σχολαστικωτάτους suspicionem singularitatis patiuntur, doctrinam describo Ludovici Molina in 1. P. q. 1. a. 2. disp. 1. Munera theologiae ita declarat: « Primum, in sacris litteris, Conciliis aliisque definitionibus sua principia indagare, quaerendo verum sensum et interpretationem sacrarum litterarum modo ex proprietate sermonis, ad quam rem maxime peritia linguarum conducit, modo ex antecedentibus et consequentibus, modo ex collatione diversorum locorum, quae inter se vel consentire vel repugnare videntur, modo ex interpretatione SS. Patrum, qui in germano sensu SS. Scripturarum inquirendo multum diuque versati sunt, magnopereque a Deo in ea re adiuti et illustrati fuerunt, atque ex aliis rebus, quae ad id possunt conducere. Secundum, sua principia suadere, quo facilius et promptius homines ad ea credenda inducantur; idque interdum per rationes omnibus principiis (articulis fidei) confirmandis communes, qualia sunt miracula in fidei confirmationem effecta, novi et veteris

ex principiis fidei deductae et cognitae sunt et ipsae veritates fidei, vel certe cum veritatibus fidei connexae. Quaeritur ergo, quomodo cognitio seu assensus in huiusmodi conclusiones, qui proprie dicitur assensus theologicus, differat ab assensu fidei ex una parte, et ab assensu mere rationali ex parte altera.

α) Id quod in conclusione enuntiatur, iam implicite continetur dictum in praemissis, vel in utrâque coniunctâ, vel in unâ tantum ita, ut altera solum assumatur ad manifestandam conclusionis comprehensionem in illa priori. Unde cum constat, utramque praemissam esse veritatem revelatam, vel cum una praemissa revelata implicite iam continet id, quod in conclusione enuntiatur, et altera licet non revelata evidenter manifestat hanc comprehensionem conclusionis in praemissa revelata; sine dubio revelata est veritas, quae in tali conclusione enuntiatur. Exemplum conclusionis theologicae sub forma primo loco commemorata esset sequens, contra Arianos. Ex duplici veritate revelata, quod Deus unus est, et quod Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus, evidenter sequitur conclusio, id quo Pater, Filius et Spiritus Sanctus Deus est, divinam scilicet naturam omnemque perfectionem absolutam esse unam numero in tribus distinctis; haec igitur ipsa veritas

Testamenti mira concordia, religionis christianae cum aliis sectis collatio, atque alia quae suo loco explanabuntur (haec est *apologetica*); interdum vero per rationes singulis principiis peculiares ostendendo, quam consentiant singula cum lumine naturali, atque ex eis demonstrando ea, quae lumine naturali demonstrari possunt, ut Deum esse, esse unum, esse principium omnium rerum etc. pro aliorum vero confirmatione adducendo suasiones rationesque probabiles, quantum cuiusque (articuli) natura patitur. Tertium, adversus eos qui quaedam principia negant et alia admittunt, ex admissis negata ostendere; quo pacto contra Iudaeos ex V. T. demonstrantur, quae in novo continentur, et adversus haereticos ex iis quae concedunt, ostenduntur quae ipsi inficiantur. Quartum, rationes enodare, quae vel adducuntur vel adduci possunt ad dogmata fidei impugnanda .... His si placet, adiungito, ut reliquarum scientiarum ita et huius disciplinae proprium esse ex suis principiis suas deducere conclusiones. Ab ipsiusque munere alienum prorsus non esse pertractare quaedam, quae licet ad alias scientias pertineant, coniuncta tamen sunt et quasi antecedentia iis, de quibus ex proprio munere disputat » etc. Haec ille.

iam continetur revelata in utraque illa praemissa. Exemplum conclusionis sub forma altera potest induci contra Monotheletas. Propositio revelata, Christum praeter naturam divinam habere perfectam naturam humanam, per quam verus homo est, iam continet veritatem alteram, Christum praeter voluntatem divinam habere etiam rationalem voluntatem et volitiones humanas. Quando igitur assumitur altera propositio ad complendum argumentum: Christus est verus homo; atqui homini essentialis est facultas voluntatis rationalis; ergo Christus habet voluntatem humanam: illa propositio assumpta solum manifestat comprehensionem huius conclusionis in propositione revelata.

Hoc posito veritas consequentis ex *praemissis* revelatis considerari potest dupliciter, vel formaliter ut a Deo revelata; tum vero propositioni respondet assensus fidei propter auctoritatem Dei revelantis: vel potest considerari formaliter ut veritas intellecta ex veritate praemissarum et ex legitima consequentia ac deductione; tum propositioni respondet *assensus theologicus*. Assensus enim fidei non sane excludit cognitionem et assensum secundarium ex alio motivo inferioris ordinis. Ita e. g. immortalitatem animae et plurimas veritates alias credimus, Deo revelante, simulque eas ex demonstratione rationali intelligimus; eodem modo fide credimus ut in se revelatam e. g. processionem Spiritus Sancti a Patre Filioque, eandemque theologice intelligimus ex credita duplici veritate, quod Pater communicat Filio, quidquid non est formalis ratio paternitatis, et quod spiratio tertiae personae non est formaliter ratio paternitatis. Iam vero assensus hic theologicus non est mere rationalis, quia non innititur principiis ratione intellectis sed fide creditis; nec tamen est assensus fidei, quia non simpliciter assentimur propter auctoritatem Dei talem veritatem revelantis, sed praeter auctoritatem Dei quae est motivum assensus in *praemissas*, tamquam formalis ratio cognitionis et motivum assensus in conclusionem intercedit intellectus connexionis et legitimae consequentiae, qua conclusio ut vera intelligitur ex praemissis. Vid. Card. de Lugo De Fide Disp. I. sect. 13. n. 282. 335. sqq.

b) Porro si una ex praemissis est revelata, altera autem solum lumine rationis certa, et si quod in conclusione enuntiatur, non nisi in utrâque simul sumptâ continetur; id quod enuntiatur in conclusione, est quidem certum non tamen simpliciter contentum in revelatione, atque ideo etiam non est obiectum fidei divinae sed *assensus theologici* tantum, qui partim revelatae, partim naturaliter certae veritati praemissarum innititur. Revelatum est, sacramentum e.g. baptismi conferre gratiam non ponentibus obicem: dum video infantem baptizari ab eo ministro et eo modo, ut nulla possit esse suspicio contra valorem sacramenti, factum est certum non tamen revelatum, hunc infantem esse valide baptizatum; hinc conclusio, hunc infantem esse iustificatum, est *certa theologice* non tamen est de fide. Ita docent Suarez, de Lugo et alii multi; quod autem aiunt Canus (de Locis l. VI. c. 8. ad 10.) et Vega (de Iustificatione l. IX. c. 39.), propositionem deductam ex una de fide et altera naturaliter evidenti esse et ipsam obiectum fidei, revera non est contrarium; ipsi enim loquuntur de conclusione, quae tota contineatur in praemissâ revelatâ ita, ut propositio naturaliter evidens solum hanc conclusionis comprehensionem in alterâ revelatâ manifestet, quem ipsorum esse sensum facile constare potest ex exemplis, quibus utuntur ad suam sententiam declarandam. Re autem vera in hisce syllogismis theologicis plerumque propositio naturaliter certa, maxime ubi certitudo est metaphysica, solum manifestat comprehensionem consequentis in praemissa revelata; atque ideo huiusmodi conclusiones continentur implicite in revelatione obiectivâ, et proinde possunt ab Ecclesia explicite proponi ac definiri fide credendae.

c) Postremo animadvertendum est, assensum fidei divinae nullum posse esse nisi certissimum et firmum super omnia (vide Appendic. ad Tract. de Trad. et Script.); assensus vero theologicus non solum est inferioris ordinis, sed potest etiam esse cum formidine de opposito, atque adeo opinio theologica. Id autem accidere potest tripliciter, vel quod non certo constat, propositionem instar principii in praemissis assumptam ex fontibus revelationis, in eo sensu quo

assumitur, contineri in revelatione; vel quod propositio assumpta rationalis non est certa sed solum probabilis, vel quod non est certa legitima consequentia atque deductio. « Theologia, inquit Molina l. c., quoad discursus proprie theologicos, quales sunt qui ex una vel pluribus propositionibus revelatis aliquid concludunt, complectitur multas opiniones, ut habere solent fere omnes scientiae naturales. Probatur, quia aliquando procedit quidem ex propositionibus revelatis sed non in sensu, quem constet esse litteralem et intentum ab Spiritu Sancto; huiusmodi autem propositiones sunt principia probabilia, quae nonnisi opinionem possunt generare. Aliquando vero, licet procedat ex aliqua in sensu, quem constet esse de fide, assumit aliam minime revelatam atque inevidentem (non certam), aut conclusionem consequentiâ inevidenti deducit. Huiusmodi autem discursus solum opinionem generare possunt. »

Ceterum huiusmodi propositiones, quae pendent etiam a veritatibus non revelatis, multoque magis opiniones deductae ex praemissis tantum probabilibus, solum secundo loco et velut per accidens, non autem ex necessitate et ex ipsa essentiali ratione sacrae huius disciplinae pertinent ad theologiam. Quod quidem advertendum est adversus recentiores quosdam eruditos, qui propter hanc assumptionem veritatum rationalium non minus theologiam a philosophia quam hanc ab illa pendere affirmarunt.

III. In ultima parte theseos indicamus controversiam quae aliquando fuit, utrum theologia proprio sensu sit et appellari debeat *scientia*. Si nomine *scientiae* inelligitur certa et distincta cognitio rationum et fundamentorum veritatis mutuique veritatum inter se nexûs, congrua cognoscibilitati ipsarum veritatum pro mente humana, nemo negabit theologiam secundum triplicem suam partem superius descriptam (n. I.) esse verissimo sensu scientiam.

Veteres tamen scholae theologi de hoc nomine potius quam de re non parum inter se dissentiebant. Considerabant illi theologiam sub ea ratione, qua ex principiis revelatis et fide creditis veritates deducit. Qui igitur ad rationem scientiae non modo certitudinem, sed etiam eviden-

tiam principiorum postulabant, ut ea sint per se nota; consequenter negabant theologiam posse dici proprio sensu scientiam (Durandus, Gregorius Ariminensis, Vasquez etc.). Sed sine dubio potior eorum causa est, qui secundum communem loquendi et sentiendi modum theologiam simpliciter scientiam esse docent, licet ab ea ratione scientiae, quam solam Aristoteles nosse et definire poterat (1), in pluribus differat. Scientiae prima dos est certitudo, quae si desit, non scientia sed opinio et hypothesis erit. Non quaevis deinde veritatis cognitio quamvis certa ad scientiae rationem sufficit; scientiae quippe obiectum sunt veritates non divulsae invicem, sed cognitae in eo mutuo nexu, quem ex sese praeseferunt. Est enim inter veritates hierarchia quaedam, secundum quam una ex alia pendet, una ex alia promanat. Veritates ex quibus aliae pendent, principia dicuntur eo utique superiora et universaliora, quo plures iis veritates reguntur. Cum igitur totum veritatum systema principiis regatur, ea ipsa certa quidem sint oportet, ne non scientia sed systema opinionum et hypothesium constitutum esse videatur; non tamen requiritur, ut certitudo sit ex intrinseca evidentia, si principia aliunde tam obiective (2) quam subiective certa sint; cum evidentia eatenus tantum requiratur, quatenus ad gignendam certitudinem necessaria est. Atqui theologia principiis regitur certissimis non quidem ex sua evidentia sed ex supernaturali fide, ex eisdemque pendentes veritates deducit et mutuum veritatum nexum intelligit. Est ergo verissimo sensu scientia. Sicut quae subalternae vocantur, non ideo desinunt esse scientiae, quod a principiis progrediuntur desumptis ex altiori scientia; ita theologia hac dignitate non excidit eo, quod principia, ex quibus progreditur, in altiori solum scientia Dei et Beato-

(1) Analyt. posteror. l. I. c. 2; Ethic. l. VI. c. 8.

(2) Obiective certum appello, quod Aristoteles Eth. l. 1. dixit « non posse aliter se habere et necessario esse » *παντες γαρ ὑπολαμβανομεθα, ὁ ἐπισταμεθα, μη ἐνδεχεσθαι ἀλλως ἐχειν.... ἐξ ἀναγκης ἀρα ἐστι το ἐπιστητον.* Hoc autem potest esse vel a priori ex intrinseca necessitate naturae, vel solum consequenter ex immutabili Dei revelantis scientia.

rum sunt evidentia et perspecta (1). Cf. Petavium Proleg. c. 8; Aguirre disp. III. sect. 2.

De distinctione doctrinae de Deo uno et de Deo trino.

« Theologia pressius accepta seu doctrina revelata de Deo duplicem » complectitur tractationem, in quarum priori consideratur id, quod in » Deo absolutum est et unum; in altera spectantur relativa, quae se- » cundum formalem rationem originis unius ab altero, et proinde se- » cundum relationem unius ad alterum inter se realiter distinguuntur: » unde doctrina de Deo secundum absoluta a Patribus dicitur *theologia* » *unita,* doctrina de Deo secundum relativa appellatur *theologia dis-* » *tincta.* »

I. Catholica de Deo professio ad fidem revocatur in *unum Deum Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum.* Ut intelligamus credi oportere unitatem secundum absolutam essentiam qua Deus est, et distinctionem realem Patris et Filii et Spiritus Sancti non secundum absolutam essentiam, sed unice secundum relationes originis unius ab altero; et ideo personas non distingui ab una essentia tribus communi, sed inter se invicem solum, secundum quod formaliter relativa sunt. Haec professio in theologia Ecclesiae h. e. in definitionibus et symbolis explicatioribus ita distinctius declaratur. « Credimus et confitemur, quod una quaedam summa res est incomprehensibilis et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae et singillatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo Trinitas est solummodo non quaternitas (non tres distinctae personae, et velut res quarta ab eis distincta natura, ut Abbas Ioachim obiiciebat consequi ex doctrina Petri Lombardi), quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, sine quo aliud inveniri non potest (operationes enim ad extra sunt Dei ut unus est, non ut personae sunt distinctae inter se). Et illa res (natura absoluta et tribus communis) non est

(1) « Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et Beatorum » S. Th. 1. q. 1. a. 2.

generans neque genita, neque procedens, sed est (non sub formali ratione absoluti sed sub formali ratione relativi) Pater qui generat, Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud; sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus, idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur.» Concil. Lateran. IV. cap. *Damnamus*.

Ex hac ipsa fidei catholicae professione vel obiter inspecta (distincte enim de ea in Tractatu de Trinitate agimus) manifesto patet, Deum in se simplicissimum nostrae cognitioni fidei, quamdiu « ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus » (1. Cor. XIII. 9.), sese exhibere sub duplici ratione absoluti et relativorum ita, ut ad explicationem unius et alterius rationis, propter ipsam eminentiam divinae perfectionis et propter imperfectionem nostri modi cognoscendi, duplex necessaria sit tractatio, de Deo ut unus est secundum essentiam et attributa absoluta, tum de Deo ut trinus est personis relativis ad invicem, et inter se realiter distinctis.

Si Deum intueremur sicuti in se est, ipsa visione absolutae essentiae simul intueremur eandem essentiam, ut est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; et pari ratione propter intrinsecam necessariam personarum relationem ad invicem earundemque identitatem cum essentia, vicissim ipsâ visione personae uniuscuiusque intueremur tum essentiam divinam tum omnes tres personas identificatas cum essentia et inter se distinctas. Nunc vero cum Deum non intelligimus ideis propriis, ut est in se; sed vel ratione concludimus, quantum ex creaturis manifestatur, vel ipsius verbo credimus, quod ut intelligi a nobis possit, ad nostrum modum cognoscendi descendit et ei sese accommodat, ut Dionysius loquitur (de divin. nomin. c. 1. §. 4.): in hac inquam conditione nostra non possumus nisi distincta plane serie idearum Deum concipere, primo ut unum simplicissimum absolutum ac infinitum *Esse*, quod sub diversis notionibus attributorum et perfectionum absolutarum distinctius expli-

camus; deinde vero ut tres personas constitutas et inter se distinctas relationibus originis, quae tum singulae tum omnes simul sunt ipsum illud *Esse* infinitum, atque ideo unum sunt secundum essentiam.

Neque vero distinctio inter duplicem hanc considerationem simpliciter in eo est, quod diversa est notio absoluti secundum quod Deus unus est, et diversa notio relativi secundum quod tres sunt divinae personae, cuiusmodi notionum diversitas multiplicem etiam suppeditat subdivisionem tractationis tum de Deo uno tum alterius de Deo trino; sed diversitas inter hanc utramque notionem absoluti et relativorum in Deo longe maior oritur ex diversitate modi, quo humana ratio etiam fide illustrata circa unam et circa alteram versari potest. Licet enim in theologia fidei omnia considerentur sub formali ratione veritatis revelatae, sunt tamen pleraque, quae *de Deo uno* considerantur, non solum fide credenda, sed possunt etiam, ubi quaeritur an sint, lumine rationis intelligi ac demonstrari, quia secundum haec Deus non solum fidei immediatâ suâ revelatione, sed etiam lumini rationis per ea quae facta sunt, sese manifestat; vel certe quae solâ revelatione de absolutis Dei perfectionibus nobis innotescunt, cum notionibus rationalibus nectuntur ita, ut postquam revelata sunt, notitiis satis claris et distinctis rationi omnino congruentia intelligantur, cuiusmodi plura sunt capita e. g. de voluntate divina. At vero quae spectant ad processiones intrinsecas et ad distinctas personas divinas, simpliciter sunt supra rationem; nec proinde in his aliud potest esse obiectivum cognoscendi principium praeter revelationem, cui subiective fides, intelligentia vero nonnisi per analogicas quasdam adumbrationes respondet, de qua re multis agitur in ipso tractatu de Trinitate.

II. Ut ex dictis patet, haec prima tractatio *de Deo uno* habet quidem pro obiecto naturam divinam et quod absolutum est absque explicita consideratione trium personarum, quae per relationes inter se distinctae tum singulae tum omnes simul realiter identificantur cum una natura absoluta; sed propter hanc ipsam identificationem et, ut dici solet, pro-

pter hanc communitatem unius naturae in tribus, quaecumque docentur de essentia et de absolutis, absque distinctione conveniunt tum singulis personis tum omnibus simul. Unde ex hac communione naturae in tribus distinctis, et ex personarum per relationes distinctarum unitate secundum absoluta, a Patribus doctrina de essentia et attributis absolutis vocatur *theologia unita, theologia unitionis*. Si enim sola singularitas naturae non autem distinctio personarum comperta esset, posset quidem de *theologia unitatis*, non vero de *theologia unita et unitionis* sermo haberi. At relationes, quibus personae singulae costituuntur et distinguuntur, eo ipso sunt propriae singulis non autem communes tribus. De his ergo doctrina a Patribus dicta est *theologia distincta;* quia vero personae naturam communem includunt, ideo *theologia distincta* praesupponit et includit *theologiam unitam*.

Dionysius caput 2um de div. nomin. inscribit « *de unita et distincta theologia* » (*περι ἠνωμενης και διακεκριμενης θεολογιας*), et secutus Dionysium Ioannes Damascenus habet de Fide orthod. l. I. caput 10um « *de divina unitione et distinctione* » (*περι θειας ἑνωσεως και διακρισεως*); pariterque Anticchus monachus (de fide hom. I. Bibl. Graec. Lat. Paris. 1624. T. I. p. 1029.): « theologia omnis, inquit, *unita* est et *distincta* ». Utriusque obiectum ita explicat Dionysius l. c. n. 1. 5. 6: « quodcumque nomen absolutum ad totam deitatem (i. e. ad tres personas in communi) pertinere putandum est... At est etiam in superessentialibus theologiis distinctio, qua in ipsa unione quaelibet persona impermixta et inconfusa subsistit, et ea quae superessentialis processionis sunt, inter se minime convertuntur. Sic igitur et nos divina sermone coniungere et distinguere satagimus, prout ipsa in se *unita* sunt et *distincta*.» Hoc ipsum duplex theologiae unitae et distinctae obiectum multipliciter coniungunt et distinguunt Patres ceteri e. g. Basilius ep. 43; Nazianzenus or. 40. n. 41; Nyssenus cont. Eunom. l. I. p. 78. etc. « Ineffabilis et incomprehensibilis, inquit Basilius, in his invenitur *communio* et *distinctio*, cum neque hypostaseon differentia communionem naturae (*το συνεχες της φυσεως*) dissolvat, neque communio proprietatem notio-

num personalium (το ἰδιαζον των γνωρισματων) confundat. » Praeclarissime l. c. Gregorius Nazianzenus : « hanc tibi do totius vitae sociam et patronam, unam deitatem et virtutem, quae in tribus invenitur singulariter, et tria inter se distinctim comprehendit (ἐν τοις τρισιν ἑυρισκομενην ἑνικως, και τα τρια συλλαμβανουσαν μεριστως)... trium infinitorum infinitam unionem, Deum unumquemque, si per se consideretur, ut Patrem sic Filium, ut Filium sic Spiritum Sanctum, servata cuique sua proprietate, Deum rursus tria haec, si simul cogitentur; illud propter consubstantialitatem, hoc propter principatus unitatem. Vix id quod unum est, animo concepi, cum statim tribus circumfulgeor; vix tria distinguere incipio, cum ad id quod unum est, reducor » etc.

Quod Dionysius appellat *unitum* (το ἡνωμενον), id Basilius dicit *continuationem naturae* in tribus (το συνεχες της φυσεως), Nyssenus cum ceteris *communionem* (κοινωνιαν), Nazianzenus *unam deitatem in tribus singulariter* (ἐν τοις τρισιν ἑυρισκομενην ἑνικως). Vicissim quod Dionysio est *distinctum* (το διακεκριμενον), apud Basilium est *proprium* (το ἰδιαζον), apud Nyssenum *incommunicabile* (το ἀκοινωνητον), apud Nazianzenum sunt *tria, quae distinctim una deitas complectitur* (τα τρια ἡ θεοτης συλλαμβανουσα μεριστως).

Aliud itaque est ea, quae pertinent ad *theologiam unitam* considerare, quin simul explicite considerentur distinctae personae; aliud spectare ea sola, quae pertinent ad unam naturam absolutam, et propter defectum sufficientis propositionis ignorare, quae pertinent ad relativa et ad distinctionem personarum; aliud denique velle tenere ea sola, quae intelliguntur de una natura absoluta, et negare quae in revelatione sufficienter proposita sunt de pluralitate et distinctione personarum in una natura. Primum est sine errore et instituitur ad faciliorem et distinctiorem intelligentiam, cuius partitionis vel potius formalis abstractionis necessitas consequitur ex imperfectione naturali nostri modi intelligendi; alterum est sine errore sed coniunctum cum ignorantia, et pro veteri Testamento iuxta praesentem divinae providentiae oeconomiam supponebat futuram ulteriorem theologiae explicationem per novas revelationes; tertium est

error haereticus, quo non solum revelata *theologia distincta* negatur, sed etiam subvertitur *theologia unita* secundum modum spectata, prout revelata est. Longe igitur diversa est *monarchia* in theologia revelata et catholica de Deo uno ac illa haereticorum, qui ab antiquis *monarchiani*, recentius *unitarii* dicti sunt, eo quod negata distinctione divinarum personarum theologiam distinctam omnino e medio tollerent. Sicut vicissim longe diversa est *theologia distincta* catholicorum ab ea tritheitarum, qui doctrinam fundamentalem divinae unitatis subvertebant. Doctrina autem catholica « et monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit » Tertull. contr. Prax. c. 8.

TRACTATUS

DE DEO UNO SECUNDUM NATURAM.

SECTIO I.

DE COGNITIONE EXISTENTIAE DEI.

CAPUT I.

DOCTRINA S. SCRIPTURAE DE EXISTENTIA VERI DEI COGNOSCENDA EX MANIFESTATIONIBUS EIUS NATURALIBUS.

THESIS I.

Doctrina de rationali cognitione Dei pertinet etiam ad theologiam.

« Licet theologia fidei naturalem cognitionem existentiae Dei prae-» supponat, sicut supernaturalis ordo elevationis generatim supponit » ordinem naturalem elevandum; pertinet tamen ad theologiam iudicare » de humanae rationis valore ad ipsam naturalem cognitionem Dei, ac de » modo huius cognitionis assequendae. »

I. Ex iis quae in Prolegomeno diximus de obiecto materiali et formali theologiae, constat, Deum esse huius sacrae disciplinae obiectum vel princeps vel unicum et adaequatum, quatenus manifestationibus supernaturalibus rationi humanae, lumine fidei illustratae, sese revelavit. Haec autem illustratio rationem ipsam vimque naturalem ac lumen rationis non creat et efficit, sed supponit et ad altiorem ordinem elevat; unde etiam manifestationes Dei supernaturales quibus rationi elevatae sese revelat, supponunt manifestationes naturales, per quas Deus ipsi naturali lumini rationis sese exhibet cognoscendum. Demonstratio igitur et explicatio existentiae et attributorum Dei, quatenus ex manifestationibus naturalibus ratione intelliguntur, ad philosophiam pertinet; in theologia fidei autem distinctior illa naturalis cognitio assumitur ad parandam luculentiorem intelligentiam eorum, quae de Deo manifestationibus supernaturalibus revelata sunt: atque ita theologia utitur iis,

quae de Deo ex philosophicis disciplinis cognoscuntur, non tamquam principiis propriis suae doctrinae, sed tamquam subsidiis « ad maiorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur, » ut loquitur S. Thomas 1. q. 1. a. 5. ad 2. Quia tamen, ubi agitur de existentia Dei, theologia fidei et philosophia, manifestatio supernaturális et naturalis, lumen fidei et rationis obiecto materiali conveniunt, quamvis obiecto formali differant; hinc est, quod etiam multi theologi praeeuntibus SS. Patribus existentiae Dei, quae sane fundamentum est totius scientiae theologicae (1), prolixiores demonstrationes instituunt ex principiis naturalis rationis, « tamquam ex propriis non simpliciter, sed ex propriis ministerialiter, » ut ait Caietanus ad 1. q. 2. a. 3. Huiusmodi tractationem philosophicam SS. Patres potissimum in apologiis adversus gentiles velut paedagogiam ad fidem cognitionemque christianam habere solent, pariterque theologi eam praeambulam esse ad ipsam theologiam declarant (2). Nos ne disciplinarum ordinem perturbemus, quae diversis scholis huius Academiae attributae sunt, demonstrationem philosophicam existentiae Dei gravium theologorum imitantes exemplum (3) in propria sua sede relinquemus, quam habet in metaphysica sacrae theologiae προπαιδεία.

(1) « Quoniam de religione quaerimus... Deum nisi et esse et humanis mentibus opitulari credimus, nec quaerere quidem ipsam veram religionem debemus. Quid enim tandem tanto molimine investigare cupimus... quo pervenire desideramus? Eone, quod esse aut ad nos pertinere non credimus?... Si Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimae pulchritudinis fonte manare credendum est, et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur, non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut gradu certo attollamur in Deum etc. » S. Aug. de utilitate credendi cc. XIII. XVI. nn. 29. 34.

(2) « Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I, non sunt articuli fidei (sub ea ratione formali, qua naturali lumine cognoscuntur), sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile » S. Th. 1. q. 2. a. 2. ad 1.

(3) S. Thomas demonstrationem hanc *praeambulam* existentiae Dei

II. Argumenta quibus existentia Dei in philosophia demonstratur, possunt spectari dupliciter: *a*) *directe*, quatenus ex entium contingentium existentia, ex eorum perfectionibus cum imperfectione connexis, ex naturae rationalis ceterarumque omnium, quarum existentia immediate intelligitur, ac proinde etiam ex totius universi essentiali dependentia, ordine ac dispositione ad finem, ex legis moralis absoluta et ineluctabili vi obligandi ratio vi sua et insito lumine cognoscit, non posse non existere ens necessarium tamquam effectuum causam creatricem, sapientissimum, perfectissimum, iustum ac sanctum provisorem et legislatorem, omnium principium ac finem. Tota haec argumentatio posita est in perspecto intrinseco nexu veritatum lumine rationis cognitarum, atque adeo ad philosophiam pertinet. Possunt *b*) argumenta rationalia spectari velut *reflexe*, dum quaeritur, quis sit eorum valor? an ratio humana generatim polleat viribus insitis ad Deum existentem certo cognoscendum, an nominatim ex cognitione creaturarum ad cognitionem existentiae Dei creatoris, Dei inquam veri, personalis, ab hoc universo plane distincti ac diversi humana ratio naturali suo lumine pertingere queat? Consideratio haec *reflexa* propriam sedem habet tum in philosophia tum in theologia (1), sed modo diverso respondente diversae rationi formali utriusque scientiae. In philosophia quidem per ipsam demonstrationem directam etiam quaestio reflexa soluta est, cum ratio evidenter cognoscens obiectum intelligat etiam reflexe, cognitionem esse veram. Vera enim scientia non est, « nisi quis

in Summa theologica q. 2. a. 3. absolvit facto compendio ex iis, quae disputaverat contra gentiles lib. I. c. 13; maiori etiam brevitate eam expediunt ex vetustis Scholasticis Robertus Pullus, Petrus Pictaviensis initio sententiarum suarum, Alexander Halensis P. I. q. 3. m. 4. Magister autem l. dist. 3. P. I. non mere philosophice demonstrat existentiam, sed potius ex Scriptura et Patribus demonstrabilitatem eiusque modum declarat; eandemque methodum servat S. Bonaventura in commentario ad illum locum Magistri. Posteriores etiam theologi gravissimi Suarez, Vasquez, Franciscus de Lugo etc., ubi theologice de Deo agunt, non tam de ipsa philosophica demonstratione sunt solliciti, quam de valore argumentorum rationalium ex principiis theologicis aestimando.

(1) Vide Suarez de Deo l. I. c. 1. nn. 2. 13.

sciat se scire; nam scientia debet esse perfectum intellectuale lumen, quod seipsum manifestat » (Suarez Metaphys. disp. I. sect. 4.) (1). Potest tamen cognitio reflexa veritatis perfici et reddi distinctior analysi argumentorum.

Ad theologiam autem sub formali eius ratione sine dubio pertinebit iudicium de valore demonstrationis rationalis et de vi rationis humanae ad Deum existentem ex creaturis insito sibi lumine cognoscendum, si in verbo Dei revelato, quod theologiae est proprium obiectivum cognitionis principium, explicite haec rationis virtus affirmetur aut negetur; vel certe in revelatione contineantur principia, ex quibus quid affirmandum, quid negandum sit, legitime deducatur. Atqui tum in verbo Dei scripto tum in universali ac constanti eiusdem verbi revelati interpretatione a catholicis Ecclesiae Doctoribus traditâ multa sunt, quae ostendunt Deum auctorem rationalis luminis etiam supernaturali revelatione nos docuisse de virtute congenita et de modo per hanc virtutem naturalem cognoscendi eum, cuius cognitio est finis ultimus rationis, necessarius ac naturalis. Quamvis enim verum esset, quod theologi nonnulli recentiores animadvertunt, in Scripturis et revelatione supernaturali generatim non tam argumentis persuaderi veri Dei existentiam quam plenissimam eius iam supponi persuasionem, haec tamen ipsa suppositio imprimis ostenderet, cognitionem et persuasionem Dei existentis aliquam esse et supponi antecedentem ac independentem a supernaturali revelatione. Praeterea revelatio eadem, potissimum ubi ignorationem reprehendit vel negationem veri Dei, tum *theoretice* modum indicat, quo homines natura duce ad Deum cognoscendum pervenire potuissent et debuissent; tum *practice* et exercite demonstrationes rationales existentiae Dei ductas ex facto existentiae huius universi tamquam legitimas et sufficientissimas Scriptura ipsa non uno in loco exhibet, quas Ecclesiae Patres Doctoresque sensum Scripturarum et ex eo derivatum intellectum catholicum diligentius excolentes plenis deinceps disputationibus vindicarunt. Haec

(1) « Per lucem mentis intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo » S. Aug. de vera relig. n. 97.

nunc dicta confusius in sequentibus fient luculentiora; sufficiunt tamen, ut concludamus, sine dubio suppetere principia theologica, ex quibus sin minus de singulis argumentis philosophicis, certe de valore demonstrationis rationalis universim, ac de viribus humanae rationis insitis ad cognoscendam ex creaturis existentiam Dei creatoris iudicium ferri possit. Pertinet ergo ad theologiam sub formali ratione spectatam licet non ad eam solam examen et ἐπίκρισις cognitionis rationalis cognitionisque modi, quando quaeritur, an aliqua sit et quae sit legitima existentiae Dei demonstratio.

THESIS II.

Scripturae declarant Dei manifestationem per opera creationis pro ratione humana.

« Revelatio supernaturalis in sacris Scripturis consignata perspicue » docet, spectabili hoc universo secundum eius ordinem *physicum* et » *historicum* contineri Dei manifestationem naturalem congenito huma- » nae rationis lumini aptatam, ut hominibus ratione iam utentibus et » facultas sit et, si alia desint praesidia, officium ex ea cognoscendi » verum Deum, personalem, ab hoc universo distinctum, a creatura ra- » tionali supremo cultu honorandum. »

Inter Scripturarum testimonia non pauca quae ad thesim probandam adhiberi possunt, fere sola sufficient nobis praecipua illa atque solemnia Rom. I. 18. sqq.; Sap. XIII. 1–9; (1)

Rom. I.

(1) « Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent. 18.

(Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum, et non probaverunt οὐκ ἐδοκίμασαν Deum habere in notitia) 23. 28.

Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim

Sap. XIII.

« Vani autem sunt omnes homines (μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει), in quibus non subest scientia Dei:

et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est (τὸν ὄντα), neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex: sed aut ignem... aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. 1. 2.

Quorum si specie delectati, deos putaverunt: sciant, quanto his do-

additis quae leguntur Act. XIV. 16. 17; XVII. 26. 28. Primum considerabimus manifestationem et cognitionem Dei ex creaturis, ut universim locis citatis describitur; tum spectabimus duplicem ordinem *physicum* et *historicum* in creaturis manifestantibus ibidem exhibitum.

I. Quoad cognoscibilitatem Dei ex praecognitis creaturis haec est diserta doctrina Scripturarum in allatis testimoniis:

1° *Deus est obiectum naturalis cognitionis pro mente humana.* Dicitur enim Deus suis in attributis, quibus ab hoc universo tamquam supremus auctor et Dominus ab opere suo distinguitur, cognoscibilis hominibus et facile cognoscibilis, quin subtiliori et humano ingenio inaccessâ opus sit inquisitione, et cognoscibilis facultate naturali eâdem, qua homines de naturae aspectabilis proprietatibus iudicant. Est igitur Deus obiectum cognitionis, et humanae rationi insunt vires proportionatae pertingendi ad hanc cognitionem. « Quod notum est Dei (*το γνωστον* cognoscibile), manife-

illis manifestavit. 19.

Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (*τα γαρ ἀορατα ἀυτου ἀπο κτισεως κοσμου τοις ποιημασι νοουμενα καθορᾶται*), sempiterna quoque eius virtus et divinitas;

ita ut sint inexcusabiles. Quia cum cognovisset Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis (*ἐματαιωθησαν ἐν τοις διαλογισμοις ἀυτων = ματαιοι φυσει*), et obscuratum est insipiens cor eorum. » 20. 21.

minator eorum speciosior est, speciei enim generator (*του καλλους γενεσιαρχης*) haec omnia constituit. Aut si virtutem et opera eorum (*δυναμιν και ἐνεργειαν*) mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam qui haec fecit, fortior est illis. 3. 4.

A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri (*ἐκ γαρ μεγεθους καλλονης κτισματων ἀναλογως ὁ γενεσιουργος ἀυτων θεωρειται*). 5.

Iterum autem nec his debet ignosci. Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum (*στοχασασθαι τον ἀιωνα*, pervestigare mundum visibilem), quomodo huius dominum non facilius invenerunt? » 8. 9.

stum est in illis. » Hoc notum Dei continuo explicatur per ea, quae dicuntur « invisibilia ipsius, » scilicet invisibilia in seipsis, quae tamen per aliud sunt intelligibilia; nam « intellecta conspiciuntur. » Sunt porro haec intellectu et ratione conspecta attributa, quibus Deus intelligitur esse supremum numen, « sempiterna eius virtus et divinitas » Rom. I. 19. 20. Huic Apostoli doctrinae parallela est sententia libri Sapientiae. « Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei; » vel ut est in textu graeco: « vani enim sunt omnes homines *naturâ*, quibus adest ignoratio Dei: » « et (qui) non potuerunt intelligere eum qui est » (τὸν ὄντα): « cognoscibiliter enim poterit creator videri » (ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται): « si tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo huius dominum non facilius (gr. citius τάχιον) invenerunt? » Sap. XIII. 1. 5. 9.

2°. *Distincte in iisdem Scripturae locis describitur modus manifestationis Dei, et rationalis cognitionis, quae ei respondet.* Obiectum cognitionis actu cognosci non potest, nisi quatenus menti humanae sese manifestat, cum haec manifestatio nihil sit aliud quam cognoscibilitas in actu secundo quoad cognoscentem. Potest vero obiectum manifestum fieri vel immediate per se ipsum, vel mediate per obiectum aliud praecognitum, quod dici poterit obiectivum medium cognitionis (1). Iam vero docent Scripturae luculentissime, Deum humanae rationi sese manifestare; sed manifestare se per creaturas ita, ut ex cognitis aspectabilis universi perfectionibus imperfectione limitatis perveniatur ad cognitionem Dei, non quidem quod in creaturis Deus in se suaque substantia videatur, sed quod ex cognito effectu effectusque perfectione ratio intelligat Dei supremae causae et existentiam et quadamtenus perfectionem. « Quod notum est Dei, inquit Paulus, manifestum est in illis, » obiective cognoscibile est etiam subiective cognitum; « Deus enim illis manifestavit, » reddiditque se cognoscibilem in actu secundo. Tum subdit rationem et modum huius cognoscibi-

(1) Vide S. Th. quodlibet VII. a. 1. Cf. Append. ad nostrum Tract. de Trad. et Script.

litatis et manifestationis: « invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. »

Mirabili consilio Apostolus coniungit subiectum et praedicatum, quae si simpliciter accipiantur, contradictoria existimari possent: invisibilia sunt visibilia, immo et visa atque perspecta τα ἀορατα καθορᾶται; unum ergo vel alterum indiget declaratione, quo sensu accipiendum sit. Verbum idem ὁρᾷν accipi aequivoce, ut in subiecto de sensili, in praedicato de intellectuali visione sermo sit, non est probabile. Sicut visibilitas Dei non potest esse nisi intellectualis, ita et praedicatum invisibilitatis in Scripturis accipi debet non solum pro oculis corporeis, sed pro oculis mentis (e. g. 1. Tim. I. 17; Io. I. 18; VI. 46. etc.), nisi quando ex contextu aliud demonstraretur. Illa enim prior invisibilitas pro sensibus nimis per se obvia est: neque hac significatione opponeretur, ut in Scripturis fit, invisibilitas pro vita praesenti visibilitati pro futura (cf. 1. Cor. XIII. 12.); hoc enim sensu Deus non est nunc invisibilis et in altera vita visibilis, sed invisibilis absolute pro quovis statu. Itaque etiam in loco, de quo agimus, « invisibilia Dei » non sunt solum invisibilia oculis corporeis, sed invisibilia etiam intellectui humano: dicuntur tamen videri ratione humana, adeo ut opponatur negatio visibilitatis immediatae et affirmatio visibilitatis mediatae. Additur enim ab Apostolo explicatio modi, quo Deus videtur, videlicet non intelligibilis humanae infirmitati ex se suaque substantia, ex intellectis effectibus ac operibus ipse intelligitur (1) eiusque sempiterna virtus et divinitas. Unde homines omnes detinentes veritatem Dei in iniustitia, sunt inexcusabiles et merito ira Dei de coelo super eos revelatur ac sese manifestat Rom. I. 18–20.

Disputatio libri Sapientiae eo differt a Paulina, quod illic non solum generatim docetur, posse et debere fieri conclusionem ab existentia huius universi ad existentiam Dei;

(1) Cyrillus Alex. in Is. l. III. T. II. p. 887: « Naturâ invisibilis est quidem Deus; Deum enim nemo vidit umquam, sicut scriptum est. Cernitur tamen mentis oculis ex mirabilibus et ineffabilibus operibus suis; invisibilia enim eius, inquit Apostolus, a creatura mundi » etc. Cf. Athanas. or. cont. gent. n. 35; Pseudo-Ambros. in Rom. I. 20.

sed etiam praecipua argumentationis elementa proponuntur. Propositio probanda haec est: « vani sunt omnes homines *natura* (naturali sua facultate abutuntur), quibus adest ignoratio Dei. » Probatio inde petitur, quod huius universi immediate cogniti eae sunt proprietates, ut humana ratio ex illo concludere possit ac debeat existentiam Dei eiusque perfectiones eminentes. Terminus, *a quo* ratio progreditur, sunt « quae videntur bona, » « opera quibus adtendit, » « horum species et virtus » *τα ὁρωμενα ἀγαθα, τα ἐργα, τουτων ἡ καλλονη, ἡ δυναμις και ἐνεργεια*; terminus, *ad quem* per analysin ratio pervenit, nisi propriam naturam pervertat, ita subnectitur: *bonis quae videntur*, respondet *intelligere eum qui est* (*τον ὀντα*); *attentioni ad opera* respondet *agnoscere artificem; delectationi in eorum specie* seu pulchritudine respondet *scientia, quanto his dominator eorum speciosior est; admirationi virtutis et efficaciae eorum* respondet *intelligentia ex illis hausta, quoniam qui haec fecit, fortior est illis*. Concludit sacer scriptor propositione generali, qua nexus logicus inter universum hoc aspectabile et Deum creatorem declaratur: « a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter (*ἀναλογως*) poterit creator horum videri » (*θεωρειται*) (1). Ex his postremo infert similiter ac Paulus, homines qui opera Dei, capti eorum magnificentiâ, deos putaverunt, esse inexcusabiles; quia eâdem rationis facultate, qua hunc mundum inquisitionis suae obiectum et velut

(1) In textu graeco *ἐκ γαρ μεγεθους και καλλονης κτισματων ἀναλογως ὁ γενεσιουργος ἀυτων θεωρειται*. Ita etiam legerunt PP. Athanas. or. cont. gent. n. 44; or. II. c. Arian. n. 34; Nyssenus c. Eunom. l. XII. T. II. p. 881; Cyrill. Hier. catech. IX. nn. 2. 16; Chrysost. in Gen. hom. IV. n. 5; ad populum Antioch. hom. IX. n. 2; de diabolo tent. hom. II. n. 8; Proclus Const. de Incarn. or. II. n. 7; Zachar. Mitil. de mundi opific. in Gallandi Bibl. T. XI. p. 272; Io. Philopon. de mundi creat. c. 7. Paulo aliter habet ed. Complutensis: *ἐκ γαρ μεγεθους και καλλονης και κτισματων*. Hilar. de Trin. l. I. p. 770. legit: « De magnitudine enim operum et pulchritudine creaturarum consequenter generationum conditor conspicitur. » (Fere eodem modo Hieron. in Gal. III. T. VII. p. 419.) Greg. M. Moral. l. XXVI. c. 8: « Per magnitudinem enim creaturae et speciem potest intelligibiliter creator videri. » Io. Damasc. dialect. c. 1; de duabus volunt. n. 3. citat: *ἐκ γαρ καλλονης κτισματων ἀναλογως κ. λ.*

scopum fecerunt, facilius poterant ex universi consideratione universi dominum invenire: « iterum autem nec his debet ignosci; si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum (*στοχασασθαι τον αιωνα*); quomodo huius dominum non facilius invenerunt » (*πως ταχιον ουχ ευρον*)?

II. Duplicem vero imprimis ordinem in hoc universo Scripturae proponunt, ex cuius consideratione humana ratio Deum existentem cognoscat, *physicum* et *historicum*.

1°. Totum *ordinem physicum* esse Dei manifestationem luculentam ad animam rationalem, ex superioribus satis constat. Animadversione autem dignus est modus diversus, quo duplex elementum logicum, si ita loqui fas est, utrumque necessarium ad ascensionem mentis a creaturis in Deum, in Scripturis proponitur. Evidentiam imperfectionis creaturae, ex qua formaliter intelligitur ut creatura et ens ab alio, tamquam fundamentum supponunt. In eo declarat sacer scriptor libri Sapientiae perversionem rationis naturalis, quod homines non intellexerunt, « bona quae videntur » esse *μη οντα*, ut inde intelligerent *τον οντα*; quod non intellexerunt opera formaliter ut opera, ac pulchritudinem et virtutem eorum deficientem, ut inde colligerent pulchritudinem et potentiam primigeniam, exemplarem ac creatricem (*ὁ γαρ του καλλους γενεσιαρχης εκτισεν αυτα*). Ita et Paulus docet, « creaturam mundi » intelligi formaliter ut creaturam, seu ut id quod factum est, atque in hac formali intellectione *creaturae* esse logicum principium, ex quo ratio humana concludat et ascendat ad invisibilia Dei: « invisibilia eius a creatura mundi (ut a termino *a quo*) per ea quae facta sunt (*τοις ποιημασι* i. e. sub formali ratione rei effectae), intellecta conspiciuntur » (1).

(1) Τα *γαρ αορτα αυτου απο κτισεως κοσμου τοις ποιημασι νοουμενα καθοραται*. Multi praesertim recentiores *απο κτισεως κοσμου* accipiunt ut particulam temporis: inde a mundi conditione. Inter ipsos veteres non est omnium una sententia de sensu huius incisi. De rebus creatis tamquam termino *a quo* cognitionis, ut nos interpretamur, certe intellexerunt PP. graeci, Basilius ep. 235. al. 401. ad Amphil.; Nyssenus cont. Eunom. l. XII. p. 846; Chrysost. de diabolo tent. hom. II. n. 3; Theodoret. in h. l.; Cyrill. Alex. in Is. l. III. T. II. p. 515; et de Trin. dialog. IV.

Elementum alterum est creaturarum perfectio, ex qua, quo plenius intelligitur, eo etiam clarius perfectiones causae cognoscuntur. « Coeli (sua magnificentia) enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius (imperfectione sui, defectu perfectionis absolutae) annuntiat firmamentum » (1) Ps. XVIII. (XIX.) 2.

Ceterum ad aliquam saltem confusam intelligentiam existentiae Dei ex creaturis hauriendam, ne opus quidem esse distincta, subtili, et philosophica inquisitione in creaturarum perfectiones; sed considerationem etiam communem et obviam sufficere, Scripturae nos docent Sap. XIII. Verum de distinctione inter primam confusam et spontaneam notitiam Dei et inter cognitionem subsequentem expolitiorem in ipsis Scripturis indicatâ mox dicemus.

Interim ex Scripturis tenemus, quando de prima causa huius universi quaeritur *an sit*, proponi humanae rationi considerandam creaturarum imperfectionem ac limitationem; quando vero quaeritur de causa existente, *quid sit*, videmus proponi creaturarum pulchritudinem, ordinem, magnificentiam; consideratio utraque simul coniuncta integram constituit existentiae Dei demonstrationem: « a magnitudine enim speciei et creaturae (formaliter ut creaturae) cognoscibiliter poterit creator horum videri » l. c. v. 5.

2°. Historiam declarat S. Paulus tum Lystris Act. XIV. 16. 17; tum Athenis Act. XVII. 26. 28. velut testimonium Dei ad omnes gentes, ex quo potuissent et debuissent ipsum cognoscere. Distinguit autem Apostolus *a*) causas secundas ordinis physici, quarum actiones et effectus diriguntur a Deo provisore ad conservationem et beneficium hominum, sub qua ratione argumentum historicum cum cosmologico proxime cohaeret; *b*) distinguit historiam populorum, quae a

Opp. T. V. P. I. p. 527. Hanc interpretationem praeferimus, neque tamen priorem improbamus. Qui vero cum Petro Lombardo 1. dist. 3; Pseudo-Anselmo (Hervaeo monacho Dolensi) in h. l.; et S. Bernardo de Consid. l. V. c. 1. intelligunt incisum de ipso homine cognoscente (Marc. XVI. 15.), improbabilia certe dicunt.

(1) הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֵל וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ

divina providentia ita et in hunc finem dirigitur, ut possint gentes in totius historiae summa praeter elementum humanum cognoscere providentiam divinam. « Dimisit quidem Deus in praeteritis generationibus omnes gentes ingredi vias suas; attamen *non sine testimonio* (ἀμαρτυρον) semetipsum reliquit. » Hoc autem testimonium ad omnes gentes dicitur Deus tulisse « benefaciens de coelo, dans pluvias... implens cibo et laetitia corda nostra. » Pariter definivit Deus statuta tempora (per causas physicas) (1) et terminos habitationis eorum » (per providentiam in historia populorum) cf. Deut. XXXII. 8; Ecclesi. XVII. 15. Hanc duplicem providentiam ad « genus hominum super universam faciem terrae » disposuit, « ut quaererent Deum, si forte attrectent eum aut inveniant » (ἐι ἀραγε ψηλαφησειαν ἀυτον και ἑυροιεν). Postremo *c*) distinguit Apostolus beneficia Dei continua ac providentiam in directione hominum singulorum: « non longe est ab unoquoque nostrum: in ipso enim vivimus, movemur et sumus. » His ipsis verbis hacque providentiae in singulos descriptione Paulus confirmat et declarat, eas esse humanae naturae ad Deum relationes eamque a Deo dependentiam, ut hominibus rationis usum adeptis primum quidem obscura et confusa notitia supremi numinis velut sponte et necessario oboriatur; ut deinde hac praeconceptione supposita quaerant Deum et Dei cognitionem magis explicitam, per quam ex consideratione beneficiorum tum communium tum particularium eum attrectare et invenire possunt.

Primam illam sponte obortam et obscuram cognitionem, quam Patres non immerito « naturae insitam » appellant sensu a nobis inferius declarando, et ex qua velut ex praeconceptione spontanea est rationalis animae impulsus, ut diligentius quaerat mundi ac sui auctorem ideamque expoliat, Sanctus Apostolus clarissime indicat et distinguit a cognitione expolitiore; docet enim facta divina ad hoc ordinari, et ex ipsis illis factis consequi per sese impulsum,

(1) « Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam » Ps. XVIII. 3.

ut homines quaerant Deum, in quo impulsu ad inquisitionem Dei necessario iam continetur confusa aliqua et primordialis notitia Dei: « fecit Deus ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, quaerere Deum. » In hac autem inquisitione potest et deberet homo conceptum primitivum excolere; potest vero etiam suâ culpâ eandem primitivam ideam Dei applicare ad obiecta quae Deus non sunt, atque ita eam pervertere. Non ergo necessario ex eo, quod homo quaerit quomodocumque Deum, consequens est, ut attrectet et inveniat: « si *forte* attrectent eum et inveniant » Act. XVII. 27. Eadem prorsus distinctio inter primam spontaneam sed confusam notitiam Dei ex creaturarum consideratione ortam, et inter distinctiorem cognitionem veri Dei exhibetur Sap. XIII. 6. sq. « Et hi fortasse errant Deum quaerentes et volentes invenire. Etenim cum in operibus illius conversentur, inquirunt; et persuasum habent, quoniam bona sunt quae videntur. Iterum autem nec his debet ignosci; si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo huius Dominum non facilius invenerunt? »

Hinc apparet, quomodo idea alicuius divinitatis existentis sit communis omnibus gentibus et velut inexterminabilis, sincerae autem notionis Dei perversio tam late pateat; apparet etiam, quare Patres Tertullianus, Minutius Felix, Cyprianus, Arnobius pro existentia Dei appellaverint ad testimonium « animae simplicis, de trivio, non scholis eruditae, sed qualem natura formavit; » nam « et naturâ pleraque suggeruntur quasi de publico sensu, quo animam Deus dotare dignatus est. Hunc nacta philosophia (abusu) ad gloriam propriae artis inflavit » Tertull. de anima c. 2.

III. Dei existentiam et perfectiones ex creaturis intelligendi facultas et, si alia desint praesidia, officium est ita, ut ex hac naturali manifestatione et naturali testimonio edocti homines Deum non colentes sint « inexcusabiles » ἀναπολόγητοι Rom. I. 20; ut eis, etiamsi quaerant Deum, si eum tamen non attrectent et inveniant, « ignosci non

debeat » sintque οὐδὲ συγγνωστοί, sint « infelices et inter mortuos spes illorum, » sint « omnes vani natura » Sap. XIII. 1. 8. 10. Hunc porro Deum in naturalibus manifestationibus « a creatura mundi ex iis quae facta sunt » cognoscendum, esse verum Deum ac vivum eundem, qui etiam manifestationibus supernaturalibus se revelavit, ex locis omnibus est luculentissimum ; neque enim alia quam veri Dei ignoratio in allatis Scripturae locis reprehenditur.

THESIS III.

Rationalis cognitio legis naturae ab Apostolo gentibus asserta includit ac demonstrat rationalem cognitionem Dei supremi legislatoris.

« Paulus Apostolus diserte docet, legem moralem absolute obligan- » tem esse cognoscibilem et cognitam a gentibus per vires rationis ci- » tra positivam eiusdem legis revelationem; quae ipsa rationalis cognitio » obligationis supponit et includit pari omnino modo rationalem cogno- » scibilitatem ac cognitionem Dei citra positivam revelationem traditam » et susceptam de existentia Dei; quamvis aliqua saltem confusa notitia » Dei sit ordine prior prae distincta cognitione obligationis moralis. »

Cardo rei in eo vertitur, ut ex doctrina Apostoli ac proinde ex revelato verbo Dei demonstretur moralis obligationis seu obligantis legis naturae cognitio possibilis ex viribus rationis, quin haec cognitio praesupponat revelationem positivam, ex qua hauriatur vel cui innitatur. Hoc posito deinde consequitur seu potius in hoc ipso includitur, etiam cognitionem aliquam existentiae Dei posse esse mere rationalem et non fundatam in revelatione positivâ, quia obligationis moralis cognitio essentialiter includens aliquam notitiam Dei non potest esse ex viribus rationis citra revelationem, quin eodem modo se habeat notitia Dei instar fundamenti essentialiter inclusa in ipsa cognitione obligationis moralis. Alia est magis philosophica quam theologica quaestio de nexu logico inter cognitionem utramque , utrum cognitio legis sit ordine prior, ex qua perveniatur ad notitiam Dei; an vero solum ex revelata vi rationis ad cognoscendam legem concludatur vis rationis eiusdem ad cognoscendum

Deum, quia illa sine hac esse non potest. Sunt ergo tres theseos partes.

I. Rationalem principiorum moralium cognitionem, quae possit esse et fuerit penes gentes citra positivam legis moralis revelationem, Paulus docet Rom. II. 14-16. Contextus totius loci v. 9-16. ita habet. Scopus Apostoli sicut alibi passim in tota epistola, ita maxime hoc loco est profligare illum iudaicum errorem ac fastum, quo gloriabantur, sufficere ad iustitiam esse genere Iudaeum et pertinere ad oeconomiam Mosaicam. Cf. Iustin. dialog. cum Tryphone n. 44. 102. 105. Quod igitur genus spectat, ait Apostolus, Deus illius rationem non habet; sed tam Iudaei quam Graeci iudicantur secundum opera sua sive bona sive mala v. 9-11. Si Iudaei gloriantur in praerogativa legis et oeconomiae Mosaicae, haec eos non liberabit ab interitu; nec inde habent, cur prae gentibus, quibus lex revelata non est, superbe se efferant. Nam sicut qui non pertinentes ad legem peccaverunt, peribunt non quidem propter transgressionem legis incognitae, sed propter peccata commissa contra legem non ex revelatione sed aliunde notam; ita pertinentes ad legem non ideo iam salvi sunt, sed immo secundum legem revelatam iudicabuntur: « non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur » v. 12. 13. (1).

Totam hanc doctrinam illustrat Paulus comparando Iudaeos cum gentilibus. Discrimen, ait, non in eo esse, quod illi lege accepta sint eo ipso filii iustitiae, hi sint absolute absque lege et velut *a priori* destinati exitio; idque non ita esse probat inde, quod gentes et ipsae habent legem naturalem, secundum quam iudicabuntur v. 14-16. In hac iam sectione id, quod nobis probandum est continetur.

(1) Qualis iustificatio hic intelligenda sit, non est undequaque liquidum (vid. S.Th. lect. III. in h. l.; Suarez de gratia l. I. c. 8. n. 29. etc.); sed clarum prorsus est, sermonem esse unice de Iudaeis, qui acceperunt legem (τον νομον); adeoque hanc iustificationem non esse necessario eandem ac illam v. 15. 16, ubi etiam gentilium, qui legem non acceperunt, ratio naturalis et conscientia actiones bonas probare dicitur ac defendere apologiâ valiturâ in ipso iudicio Dei.

« Cum enim gentes, quae legem non habent, *naturaliter* ea quae legis sunt, faciunt; eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus, in die, cum iudicabit Deus occulta hominum secundum evangelium meum per Iesum Christum » (1).

Lex quam gentes non habere dicuntur, h. l. non est lex Mosaica cerimonialis; neque enim ea quae huius legis sunt, gentes naturaliter faciunt, aut ullo sensu scripta habent in cordibus suis; sed hoc totum evidenter pertinet ad legem moralem, ut etiam diserte adhuc in sequentibus v. 18-22. declaratur agi de lege prohibente furtum, adulterium, idololatriam. At haec lex non potest intelligi simpliciter et quoad rem ipsam, quatenus gentes dicuntur eam non habere; immo Apostolus diserte docet, quoad rem ipsam esse hanc legem scriptam in cordibus gentium. Distinguit ergo Paulus *formam* legis manifestatae Iudaeis per positivam revelationem, secundum quam gentes legem non habent, et *rem ipsam* legis (τα του νομου, το ἐργον του νομου), quam habent etiam gentes, sed per aliam manifestationem. Lex positive revelata dicitur ὁ νομος, sed etiam absque revelatione innotescunt τα του νομου, το ἐργον του νομου. Est ergo oppositio apud Paulum non inter legem et eius negationem; sed inter unum et alterum modum manifestationis, qui pro Iudaeis est positiva revelatio, pro gentibus autem negatur revelatio positiva, et modus manifestationis oppositus declaratur esse manifestatio per ipsam naturam rationalem, h. e. quod absque revelatione positiva legis intelligunt lumine rationis bonum et malum morale, atque obligationem illud faciendi, hoc vitandi: « naturaliter (φυσει rationali natura docente)

(1) Ὁταν γαρ ἐθνη τα μη νομον ἐχοντα φυσει τα του νομου ποιῃ, ὁυτοι νομον μη ἐχοντες ἑαυτοις ἐισι νομος· ὁιτινες ἐνδεικνυνται το ἐργον του νομου γραπτον ἐν ταις καρδιαις ἀυτων, συμμαρτυρουσης ἀυτων της συνειδησεως, και μεταξυ ἀλληλων των λογισμων κατηγορουντων, ἠ και ἀπολογουμενων, ἐν ἡμερᾳ ὁτε κρινεῖ ὁ Θεος τα κρυπτα των ἀνθρωπων, κατα το ἐυαγγελιον μου, δια Ἰησου Χριστου.

ea quae legis sunt, faciunt; » legem non habentes ipsi sibi sunt lex; » « ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis. »

Iam nemini puto in mentem veniet obiectio, quae a scriptore Belga anonymo huic doctrinae opposita est (1). Revelatio, aiebat ille, quam Paulus negat de lege gentibus cognitâ, non est alia nisi revelatio Mosaica; ergo pro gentibus supponitur vel potest supponi revelatio positiva alia, scilicet illa facta primis parentibus et per traditionem propagata ad omnes gentes, ex qua docentur et sine qua cognoscere non possent legem moralem. Esset ergo apud Apostolum oppositio non inter revelationem positivam pro Iudaeis et eius negationem pro gentibus; sed inter revelationis formam unam Mosaicam et alteram primitivam.

At ne quaeso inventa nostra philosophica in textum Pauli inseramus; sed unice quaeratur, quid Apostolus doceat. Iam vero ipse non solum negat gentes habere revelationem legis; sed etiam distincte docet, unde legem moralem cognoscant, vel certe cognoscere possint. Legi enim, quam revelatam (adde si lubet, revelatam per Moysen) non habent, Apostolus opponit *naturam:* ubi manifesto locum revelationis, per quam lex promulgata est Iudaeis, penes gentes occupat aliud principium cognitionis; pro revelatione legis positiva (si placet Mosaica) est eis *natura*, non vero pro revelatione una revelatio altera. Hoc Paulus adhuc disertius declarat; nam quando naturâ faciunt quae legis sunt, « huiusmodi *legem non habentes, ipsi sibi sunt lex.* » Sicut in priori inciso revelationi legis substituitur *natura,* ita in hoc altero, quod est prioris declaratio, locum revelationis legis occupant *ipsi homines rationales.* Quomodo autem intelligi potest alia positiva legis revelatio, cum Apostolus in oppositione ad revelationem licet Mosaicam

(1) Hanc primam partem nostri tractatus tum lithographice editi anonymus ille putavit directam contra traditionalismum Lovaniensium, quamvis nos nihil nisi veritatem quaerentes contra neminem singillatim polemice disputaverimus. Edidit ergo anno 1862 « Dissertationem de necessitate revelationis adversus incredulos » inscriptam, sed scriptam fere integram contra nostras has theses.

declarat, *naturam* esse legis promulgatricem ita, ut gentiles *ipsi sibi sint lex?*

Ulterius explicat Apostolus, quomodo ipsi sibi sint lex. Natura ipsique homines rationalis naturae non sunt principium legem ferens, ut fingit philosophia Kantiana; sed ipsi sibi sunt lex, quatenus eis natura rationalis legem manifestat et velut promulgat, quae sane legis promulgatio non consistit nisi in obligationis cognitione per naturale lumen rationis. Hoc significat Apostolus illis verbis: « ipsi sibi sunt lex, qui *ostendunt opus legis* (1) *scriptum in cordibus suis.* » Postquam promulgationi legis per revelationem explicite opposuit *naturam* et *ipsos homines rationalis naturae,* facile intelligitur, hanc scriptionem legis in cordibus (intellectibus) non esse eam, qua ipsa lex et doctrina revelata per abundantiorem gratiam internam in novo Testamento dicitur scribi in cordibus (Ier. XXXI. 33; Heb. VIII. 10; X. 16.); sed esse scriptionem, cuius proximum principium est ipsa natura rationalis (2) in oppositione ad scriptionem in tabulis et ad revelationem positivam.

(1) *Opus legis* in altero inciso significatur per *ea quae legis sunt;* aliqua scilicet ex iis quae in revelata lege morali continentur, ostendunt gentes scripta in cordibus suis, dum *illa aliqua* naturaliter faciunt; neque enim de amplitudine huius cognitionis aut Apostolus agit, aut nobis nunc quaestio necessaria est.

(2) Dicimus, iuxta Apostolum legem de qua hic agitur, ab ipsa rationali natura esse scriptam in intellectibus. Anonymus ille memoratus hanc sententiam reprehendit. Doctores, ait, communiter dicere praecepta moralia hominum animis inscripta digito Dei humanam condentis naturam; a nobis autem asseri, « quod ipse homo legem moralem scribat in intellectu suo » (ita enim anonymus verba nostra mutanda esse putavit). Bonus vir debuisset in scribendo esse vigilantior. Locutionem duplicem S. Pauli, quod gentes *natura* faciunt quae legis sunt, et quod proinde ea habent scripta in cordibus suis, contraximus in unam, quod habent ab ipsa rationali natura legem scriptam in cordibus suis. Nominando principium, a quo veritas scribitur in intellectu, nihil aliud significatur quam principium efficiens cognitionis. Sine dubio igitur a Deo scribitur in cordibus nostris veritas tum theoretica tum practica, primum quidem, usu loquendi frequentatissimo, per lumen et motionem gratiae veritas, cuius cognitio est supernaturalis, deinde etiam veritas naturalis per lumen rationis, quo a Deo nobis concreato et dependenter a Deo supremâ causâ veritatem cognoscimus.

Porro legem scriptam in cordibus sive hanc legis cognitionem ostendunt illi legem non habentes eo, quod cogitationes rationales (λογισμοι) mala accusant, et bona defen-

At praeter causam primam considerandae sunt etiam causae secundae; atque ita Apostolus spectat naturam rationalem, quae sit principium proximum cognitionis legis moralis. « Quaecumque sunt, ait Catharinus (in Gen. c. 4. p. 362.), non sunt adtribuenda secundis causis seclusa prima, sed nec primae seclusis secundis. Idcirco in Scripturis multa, quae naturâ fiunt, ipsi naturae adtribuuntur; Apostolus enim ait: gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt, faciunt » cf. S. Th. 1. 2. q. 41. a. 3. Si quis ergo locutione certe non valde commodâ diceret id, quod nobis obtrudit anonymus, hominem scribere legem moralem in suo intellectu, is intelligendus esset de lumine rationis tamquam principio proximo, quo scribatur lex in corde, h. e. cognoscatur legis obligatio, secundum illud S. Thomae (de verit. q. 11. a. 1. ad 11.): ex obiectis propositis « intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et *describit eas in intellectu possibili* » (i. e. qui informandus est cognitione). Quod autem Doctores non solum digito Dei (ut causâ primâ), sed etiam a rationali natura (causâ secundâ) legem naturalem in cordibus scribi communiter dicant iuxta modum loquendi Apostoli, anonymus facile discere potuisset. Ambrosius ep. 73. ad Iren. nn. 2. 3. legem, de qua Rom. II. agitur, ait esse eam, « quae non scribitur (in tabulis aut codice), sed innascitur nec aliqua lectione percipitur, sed *profluo quodam naturae fonte in singulis exprimitur* et humanis ingeniis hauritur; » Hieronymus in Gal. l. I. c. 1. T. VII. p. 391, « *naturâ omnibus inesse Dei notitiam;* » Theodoretus de Graec. affect. curandis or. VII: « persuasiones de Deo universorum *ab initio hominibus natura inscripsit* » ἡ φύσις ἐνέγραψε. Cyrillus Al. cont. Iul. l. III. T. VI. p. 108. ex Pauli testimonio concludit: « *natura proprio motu* (αὐτομάτως) dives est cognitione omnis boni. » Hervaeus in Rom. II. (inter Opp. S. Anselmi): « haec omnia *naturalis ratio scripsit in corde gentilium.* » Card. Toletus in Rom. II. 12: « gentes legem habuerunt *sculptam in mentibus a natura ipsa;* » Suarez de legibus l. I. c. 3. n. 11: « lex naturalis est a Deo *mediante natura, a qua manat* tamquam proprietas eius » cf. l. II. c. 7. n. 8; Card. Gotti de leg. natur. q. 3. dub. 1. §. 1. n. 2: « *legem insitam in nobis a naturâ, quatenus rationali,* nemo negare potest » etc. Operae pretium est audire argumentum anonymi p. 46. 47. « Qui dicit hominem ipsum scribere legem in corde, inquit, ita refutari posse videtur: ut quis scribat legem, necesse est ut eam prius distincte cognoscat; iam vero pueri septennes distinguendo inter actus bonos et malos ostendunt, quod iam habent legem moralem menti inscriptam, et quod eam aliquatenus cognoscant: sed eorum cognitio est tam confusa et imperfecta, ut non sufficiat ipsis, ut legem scribant sive in corde sive in charta. » At scribere legem in corde seu in intellectu

dunt ac probant. Has cogitationes accusantes ac defendentes non esse ortas ex aliqua legis revelatione sive Mosaica sive alia, patet ex eo, quod Paulus hoc testimonium conscientiae inducit ad declarandam scriptionem legis in cordibus gentium. Quatuor incisa ad eandem rem declarandam, connectuntur: absque lege revelata faciunt naturâ, quae legis sunt; unde sequitur, pro revelata lege eos sibi ipsis esse legem; hoc declaratur per aliud, quod legem habent scriptam in intellectibus suis; hoc demum manifestum redditur testimonio ipsorum conscientiae, dum cogitationibus rationalibus in se ipsis bona approbant, mala condemnant.

Duplex est igitur series sententiarum, in quarum una affirmatur moralis legis revelatio, ubi non negamus Apostolum prae oculis habere speciatim revelationem Mosaicam: « quicumque in lege peccaverunt... auditores legis... requiescis in lege... instructus (κατηχουμενος) per legem... habens formam (μορφωσιν claram expressionem) scientiae et veritatis in lege. » In altera serie opposita non solum negatur haec specialis Mosaica revelatio pro gentibus; sed declaratur principium cognitionis ita, ut positiva quaevis revelatio legis *ab hac gentium cognitione* excludatur: « gentes legem non habentes naturaliter faciunt, quae legis sunt... legem non habentes ipsi sibi sunt lex... ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis... testimonium reddente illis conscientia, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus. »

Maneat itaque omnino ratum ac fixum, ab Apostolo doceri non iam humanae rationis facultatem ad suscipiendam

(ut apud Paulum et saepe alibi hoc nomen *cor* accipitur) ex parte hominis nihil est aliud, quam acquirere cognitionem legis; neque enim homo scribit legem naturalem ut legislator et auctor eius, sed legem aeternam scribit in mente sua (si iam hic modus loquendi anonymo praeplacet) eo unice, quod incipit illam cognoscere: legem et universim veritatem obiectivam seu res cognoscibiles mens humana non creat ut apud Hegelianos, sed tantummodo cognoscit. Quare ut quis legem *simpliciter* scribat in mente h. e. *primam* eius cognitionem acquirat, non solum non postulatur praehabita distincta cognitio legis; sed immo praesupponitur ut conditio *sine qua non*, negatio cognitionis praecedentis.

et intelligendam legem moralem positivâ revelatione propositam; sed vim rationis, ut bonum et malum morale et proinde principia moralia et absolutam legis naturalis obligationem suo lumine citra propositionem positivae revelationis valeat intelligere. Unde praeclare Tertullianus (de coron. milit. c. 6.) ait, et *legem naturalem* esse et *naturam legalem*, h. e. rationalem naturam ipsam vi sua esse legis magistram. Porro qui lumine rationis intelligit obligationem ad vitandum malum morale et bonum faciendum, hoc ipso intelligit hanc obligationem valere pro quavis creatura rationali; et esse obligationem absolutam semper, ubique, sub quavis hypothesi obstringentem. Nimirum intelligitur, nulla posse esse adiuncta, in quibus non maneat strictissima creaturae rationalis obligatio vitandi malum morale; non autem ideo negatur, posse esse actus, qui in quibusdam adiunctis mali, in aliis adiunctis mali non sint, quia licet materialiter iidem in morali tamen ordine ex diversitate adiunctorum sunt diversi. Multo etiam minus per cognitionem rationalem *obligationis absolutae* sub quavis hypothesi obstringentis significatur, ut sane lepide haec nostra verba interpretatus est nobisque exprobravit scriptor ille anonymus, amplitudo cognitionis rationalis citra revelationem in actu secundo facile parabilis, quae sese extendat ad universam legem moralem et ad omnia adiuncta determinanda, sub quibus actus morales sint boni aut mali.

Haec cognitio legis formaliter ut legis absolute obligantis iam includitur, ut dixi, in ipsa cognitione boni et mali moralis. Insuper vero Apostolus diserte docet rationalem cognitionem legis ipsius absolute obligantis ita, ut conscientia aliquos actus tueatur ceu bonos, alios absolute damnet ceu malos approbatione et condemnatione valiturâ in ipso « die, cum iudicabit Deus occulta hominum per Iesum Christum » (1).

(1) Potest quidem cum pluribus interpretibus v. 16. coniungi cum v. 13: « factores legis iustificabuntur in die, cum iudicabit Deus, » ita ut vv. 14. 15. constituant parenthesin, cuiusmodi difficiliores orationis interruptiones a stylo Pauli non sunt prorsus alienae. Longe tamen verisimilior mihi videtur coniunctio cum immediate antecedentibus:

II. Iam vero in cognitione legis moralis absolute obstringentis etiam includitur saltem confusa aliqua cognitio Dei supremi principii et finis. Neque enim ut ratio ultima huius absolutae obligationis, quam homo naturaliter cognoscit, potest intelligi ipsa dignitas naturae humanae, ut Kantiani et ex Kantianis principiis Hermesiani voluerunt; siquidem homo per cognitionem suae absolutae obligationis non intelligit suam dignitatem, quae imperet; sed suam dependentiam ab aliquo superiore, cui ad rectum ordinem servandum teneatur subesse et obedire. Et quia obligationem moralem intelligit ut absolutam, cui quaevis creatura rationalis subiecta sit, eo ipso intelligit hunc superiorem, in cuius eminentia super omnes creaturas obligatio fundatur, saltem obscure et confuse ut supremum Dominum, cui absolutum debeatur obsequium. Sane Paulus ipse c. I. v. 32. declarat gentiles eodem lumine rationis, quo ex ordine physico invisibilia Dei intellecta conspiciuntur, etiam cognovisse ordinem moralem formaliter ut *legem Dei* absolute obligantem. Inde enim eorum demonstratur peccatum, quoniam « cum *legem Dei* cognovissent, quod qui talia agunt, digni sunt morte, non solum ea faciunt, sed etiam consentiunt facientibus » (1).

« testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus, in die, cum iudicabit Deus occulta hominum. » Videtur enim clarissime comparari et coniungi velut actio iuridica conscientiae cum iudicio Dei finali, quod futurum est secundum testimonium conscientiae. Difficultas una dogmatica altera philologica huic interpretationi obstare potest: quod 1° actus naturales moraliter boni non sunt remunerandi in iudicio Dei; quod 2° testimonium conscientiae debet intelligi testimonium in vita praesenti, non autem futurum in die iudicii. At Paulus non dicit, Deum remuneraturum positivo praemio actus omnes, quos conscientia testatur moraliter bonos; de qua re paulo post dicam. Illud vero *in die* non significat tempus, quo conscientia suum fert testimonium; sed terminum pro quo valiturum testimonium fertur, atque adeo idem est ac testimonium *in diem* vel *pro die* iudicii, vel elliptice « testimonium *(valiturum) in die* iudicii, » ut v. 5. Paulus ait: « thesaurizas tibi iram *in die* irae et revelationis iusti iudicii Dei. »

(1) Ita habet editus textus graecus: *οιτινες το δικαιωμα του θεου επιγνοντες, οτι οι τα τοιαυτα πρασσοντες αξιοι θανατου εισιν, ου μονον αυτα*

Sine dubio igitur Apostolus docet rationalem cognitionem ordinis moralis ita, ut in ea simul contineatur saltem confusa cognitio existentis Dei, supremi legislatoris et ultimi finis. Iam vero si cognitio obligationis potest esse et revera aliqua est simpliciter per lumen rationis absque revelatione positiva, ut Paulum docere demonstravimus; idem lumen rationis intelligens obligationem legis necessario complectitur etiam Deum existentem, sine quo obligatio ipsa absoluta non posset intelligi. Si vero diceretur, cognitionem Dei ex revelatione derivatam supponi tamquam fundamentum, ut possit ratio intelligere obligationem moralem; iam haec legis cognitio non esset possibilis absque revelatione, sed tota revelationi necessario inniteretur, contra id quod Paulus disertissime docet. Ergo hoc ipso quod ex doctrina Apostoli constat, obligationem legis naturae posse intelligi simpliciter lumine rationis, quin praesupponatur revelatio, iam etiam constat et in hac ipsa doctrina includitur, eodem modo lumine rationis posse perveniri ad cognitionem Dei supremi principii obligationis, et legislatoris.

III. Alia vero est quaestio de nexu logico inter cognitionem Dei et cognitionem legis absolute obligantis; utrum non modo haec ex illa consequatur, sed etiam ordine inverso ex hac ad illam possit perveniri. Nobis hoc loco solutio quaestionis non esset necessaria, cum ad nostrum scopum plene sufficiat, quod in cognitione legis per lumen rationis, ut ab Apostolo declaratur, etiam includitur cognitio Dei per idem lumen rationis citra revelationem, quocumque medio ratio ad hanc cognitionem Dei primum pervenire queat. Si nihilominus quaestioni respondere placeat, imprimis ex dictis evidens est, non posse cognitionem absolutae obligationis praesupponi ut fundamentum, ex quo

ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ κ. λ. Vulgatus vero cum aliquot tum Codd. tum PP.: « qui cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Sensus est idem, sed modus exprimendi diversus. Textus graecus exprimit cognitionem theoreticam, et adsignificat negationem agnitionis practicae; latinus contra exprimit negationem agnitionis practicae, et adsignificat cognitionem theoreticam.

perveniatur ad primam cognitionem Dei, cum haec illius fundamentum sit, et ideo non ordine inverso ex illa haec primum attingi possit. Unde etiam S. Paulus potius ex Dei existentia naturaliter cognita deduxisse videtur naturalem cognitionem legis ac ordinis moralis, quam ex hac illam demonstrare voluisse. Non tamen ideo ex cognitione ordinis ac legis moralis nullus est ascensus ad cognitionem Dei. Medium enim illud seu argumentum ex ordine morali potest proponi dupliciter: 1° in coniunctione cum aliis demonstrationibus existentiae Dei; 2° per se et absolute. Primo modo potest ratio ex aliis manifestationibus analytice ascendere ad cognitionem existentiae Dei; et ex hac cognita distincte intelligere obligationem absolutam legis moralis. Ex hac porro distincta cognitione potest fieri velut regressus ad confirmandam ac clarius intelligendam ipsam Dei existentiam perfectionemque. Quo in processu nemo dixerit, alium occurrere circulum, nisi ascensus ex creaturis ad cognoscendum Deum, et descensus ex Deo ad creaturas perfectius cognoscendas, et ex his denique perfectius cognitis regressus ad Deum plenius intelligendum. Huiusmodi autem regressus qui ex Apostolo satis colligitur, eo magis legitimus ac opportunus censeri debet, quod clara cognitio obligationis moralis non supponit necessario claram et distinctam cognitionem existentiae Dei, licet sine cognitione eius aliqua saltem confusa consistere non possit.

Si deinde argumentum per se et ab aliis seiunctum spectetur, non utique potest supponi perfecta cognitio obligationis absque cognitione Dei, ut ex illa ad hanc primum perveniri queat, quemadmodum iam diximus. Sed aliud est perfecta cognitio absolutae obligationis, aliud cognitio aliqua ordinis moralis latius spectati. Etenim ex ipsa consideratione naturae rationalis ordinatae ad verum et bonum, et ex consideratione societatis humanae facile intelligitur necessitas et existentia ordinis moralis, existentia ultimi finis in fruitione veri et boni, necessitas et existentia iurium et officiorum, cum istae sint relationes essentiales naturae rationalis, quae sine his contradictionem involveret. Atqui relationes hae essentiales, quarum necessitas et existentia intelligitur,

ultimo fundamento carerent, nisi existeret summum bonum, sanctus et iustus legislator ac iudex supremus. Sicut ergo ex intellecto ordine physico ratio humana potest cognoscere Deum existentem; ita potest ex perspectis relationibus essentialibus ordinis moralis assurgere ad cognoscendum Deum ordinis causam exemplarem et efficientem. Hic quidem per se est rerum ordo obiectivus; practice tamen et facto ipso huiusmodi notiones ordinis moralis, sicut alibi dicemus de notionibus metaphysicis *veri*, *boni*, *necessarii*, censeo esse fundamentum non ad primam cognitionem existentiae, sed ad expolitiorem cognitionem perfectionis et attributorum Dei. Verum de his disputatio prolixior ad philosophiam pertinet. Cf. Hieronym. in Gal. I. T. VII. p. 391; Chrysost. ad scandalizatos c. 8. T. III. p. 482; Constitut. Apost. l. VIII. c. 12.

THESIS IV.

Vindicatur Rom. II. interpretatio de infidelibus et de rationali cognitione legis naturae.

« Consensus in interpretatione textus Rom. II. 14. 15. ita habet, ut » nullus SS. Patrum et veterum theologorum etiam illorum, qui ex com- » mentariis Estii pro adversa sententia citantur, docuerit locum Apo- » stoli non de gentibus infidelibus, sed de solis fidelibus inter gentes » debere intelligi; aut negaverit notitiam legis naturalis, quae ibi de- » scribitur, esse acquisitam lumine rationis citra subsidium revelationis » ipsam legem proponentis. Neque pluris sunt argumenta, quibus ex » contextu petitis Estius persuadere voluit, « de solis fidelibus sive » Christi praecesserint adventum sive secuti sint, » verba Apostoli esse » intelligenda. »

Ut status quaestionis definiatur, triplex discernenda est quaestio. Quaeri enim potest, 1° utrum gentes non habentes legem in hoc Pauli loco intelligantur soli fideles inter gentes in oppositione ad Iudaeos, ut frequenter opponuntur Iudaei et Graeci, circumcisio et praeputium etc.; non autem possint intelligi sive soli infideles, sive indistinctim tum infideles tum illi fideles in lege naturae, qui sufficienti fide in Deum et in Redemptorem futurum imbuti erant.

Quaestio 2ª est, utrum gentes ea quae legis sunt, *naturaliter* facere dicantur ex viribus naturalibus an per adiutorium gratiae supernaturalis, proindeque utrum sermo sit de actibus supernaturalibus. Baius et deinde Ianseniani, qui negata distinctione inter virtutes naturales et supernaturales affirmabant actus omnes infidelium esse peccata, propterea etiam docebant, hunc textum Apostoli non posse intelligi nisi de solis fidelibus et de actibus fidelium profectis ex gratia, alteram interpretationem de gentibus infidelibus et actibus naturaliter honestis esse Pelagianam. Estius theologus catholicus explicationem magistri sui Baii retinuit, quatenus affirmans est, asseruitque esse utique locum Apostoli intelligendum « de solis fidelibus sive Christi praecesserint adventum sive secuti sint, » idque ideo quia Paulus unice loquatur de supernaturali et meritoria observatione legis. Hanc suam sententiam Estius confirmare studuit auctoritate Patrum et theologorum, imprimis Augustini, deinde Prosperi, Fulgentii, Ambrosiastri, Hugonis, Lombardi, Hervaei, S. Thomae, Carthusiani; Graecorum etiam, ut Origenis, Chrysostomi, Theophylacti, Oecumenii. Ex contextu dein ipsius loci hunc commentarium ait esse « valde probabilem et paene certum. » Non tamen Estius secutus est Baium in condemnatione alterius interpretationis de gentibus infidelibus et de actibus naturalibus ethice honestis; fatetur enim, « hanc expositionem nihil habere sanae doctrinae contrarium. » At certe, si Estio fidimus, auctoritate Doctorum videtur haec sententia parum firma: eam defendunt, inquit, « nonnulli inter quos Caietanus. »

Quaestio denique 3ª est, utrum lex moralis dicatur ab Apostolo manifestata gentibus lumine rationis citra positivam extrinsecam revelationem legis, an vero cum Apostoli verbis conciliari possit sententia, quae negat humanae rationi vires supersensibilia et nominatim ordinem moralem et moralem obligationem aliunde cognoscendi, quam per fidem ex positiva legis revelatione. Hoc sensu nemo usque ad recentiora haec tempora ne Estius quidem ipse dubitavit, quin rationi insint, et testimonio Apostoli inesse demonstrentur vires cognoscendi legem naturalem citra legis eiusdem po-

sitivam revelationem (1). Estius enim verba Pauli « ipsi sibi sunt lex, » interpetratur in hunc sensum: « sibi ipsis sunt loco legis, dum sua sponte ac *proprio iudicio sine externo legis iubentis adminiculo* et impulsu bonum operantur. » Si autem videatur esse pugna inter sententiam ab Estio assertam, nomine gentium h. l. designari solos fideles, et tamen nomine legis cordibus inscriptae intelligi debere legem naturalem cognitam lumine rationis absque legis eiusdem revelatione, possumus onus respondendi Estio relinquere; nos enim falsum esse dicimus nomine gentium solos fideles intelligendos esse. Estius autem huic obiectioni contradictionis, quam velut Pelagianorum propriam proponit, non respondet, ut recentiores, negando cognitionem legis absque propositione eius per revelationem, sed admittendo et conciliando utrumque assertum. Quod fideles omnes *praeter legem naturae cunctis insitam* legem habent Christi, et ideo non possint haec Apostoli verba, *gentes quae legem non habent*, intelligi de fidelibus: « hoc argumentum, inquit, videri potest aliquid habere momenti, quantum ad gentiles adtinet christianos; nihil tamen ad eos pertinet gentiles, qui Christi adventum praecesserunt et tamen in eum venturum crediderunt. » Videlicet quod ex revelatione cognoverunt saltem implicite futurum Redemptorem (2), id

(1) Per se patet, ut iam supra monui, non esse sermonem de tota lege naturae aut cognoscenda aut implenda in actu secundo. Agitur de viribus rationis per se spectatis; quoad cognitionem autem et observationem in actu secundo eorum quae legis sunt, Apostolus sane eam non ad legem naturalem universam extendit, sed ad aliqua quae legis sunt. *Si quando naturaliter faciunt quae legis sunt,* inquit, eiusmodi ipsi sibi sunt lex. Particula *quando* vel *si quando* cum coniunctivo ὅταν ποιῇ. non affirmat simpliciter et determinate actum; sed indicat tum *potentiam ad agendum* tum *factum actuum aliquorum* indeterminate: nec magnum etiam erit discrimen, si cum pluribus Codd. legatur in indicativo ποιεῖ vel ποιοῦσιν. nisi quod asseverantius *actus aliqui* significarentur.

(2) De fide implicita in Christum sufficiente ad salutem saltem ante promulgationem Evangelii ita loquitur Angelicus: « Si qui salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris, quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos » S. Th. 2. 2. q. 2. a 7. ad 3;

non obstat, quominus lumine rationis citra legis revelationem intelligere potuerint legem naturalem, non esse furandum, non moechandum etc., quae sunt exempla ab ipso Apostolo posita.

Cum prima itaque ex propositis quaestionibus, utrum nomine gentium quae legem non habent, in textu Pauli intelligi debeant soli fideles, an significentur sin minus soli saltem directe et praecipue infideles, connectuntur illae aliae duae non parum inter se diversae: prior, utrum apud Paulum sermo sit de actibus naturalibus ethice bonis absque gratiae auxilio factis, atque ita demonstretur ex Apostolo falsa propositio 25ª Baiana: « omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. » (Cf. proposs. Baii 27. 28. 29. 30. 37. 61. 62; Quesnelli 39. 40. 41; Pistoriensium n. 24. in Bulla Auctorem Fidei). Quaestio connexa altera est, utrum manifestatio legis naturalis, de qua sermo est, dicatur ab Apostolo esse per lumen rationis absque positiva extrinseca revelatione ipsius legis, atque adeo ex verbis Pauli vis rationis humanae demonstretur aliqua *quae legis sunt,* cognoscendi, quin opus sit, ut ex revelatione innotescant. Anonymus scriptor Belga superius commemoratus, qui nostram doctrinam impugnandam suscepit, has ambas quaestiones confundens affirmavit, omnes Patres et theologos ab Estio citatos interpretari verba Pauli de solis fidelibus et contradicere nostrae interpretationi textus Paulini, qua contendimus sermonem Apostoli esse sin minus unice saltem directe et praecipue de infidelibus et de rationali cognitione legis naturalis; hanc quippe sententiam, aiebat ille, solum « nonnullos et inter eos Caietanum » patronos habere.

Omissa quaestione, quae ad alium locum pertinet, de gratia interna, quomodo sit necessaria ad observationem legis naturalis et ad actus ethice bonos, duo praestabimus. Primo quoad interpretationem textus Paulini de gentibus infidelibus et de rationali cognitione legis examinabimus doctrinam Patrum ac theologorum maxime illorum, ad quos

3. dist. 25. q. 2. a. 2. sol. 2. ad 3; S. Bonavent. 3. dist. 25. a. 1. q. 2; Alexander Hal. P. 3. q. 69. m. 3. a. 1. etc.

pro parte adversa provocatur. Affirmamus autem, inter eos omnes nullum esse, qui dixerit verba Pauli de solis fidelibus intelligi debere, vel qui negaverit esse intelligenda de cognitione legis rationali citra propositionem per revelationem. Altero loco deinde iudicabimus de valore argumentorum, quae ab adversariis ad suam opinionem firmandam ex contextu desumuntur.

Quamvis res per se clara sit, ad cavendas tamen falsas interpretationes praemonemus tria. Sermo nunc nobis est de revelatione ipsius legis, non de revelatione quam aliqui coeperunt asserere hominibus necessariam ad acquirendum usum rationis, nisi forte hanc dicerent esse ipsam revelationem legis moralis; deinde negando necessitatem huius ipsius revelationis ad possibilitatem cognitionis rationalis et naturalis intelligimus exclusionem non *moralis* sed *physicae* necessitatis, quae sit simpliciter ex defectu virium rationis; postremo agimus universim de rationali cognitione obligationis moralis, quin nunc distincte determinemus eius sive amplitudinem sive perfectionem. (De his confer Appendicem ad Tractatum de Traditione).

I. Imprimis a S. Sede damnata est propositio Baii (22ª inter Baianas), qua novator contra theologos catholicos aiebat: « Cum Pelagio sentiunt, qui testimonium Apostoli Rom. II. gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt, faciunt, intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus. » Consulatur de hac proscriptione Ripalda (« Adversus Baii articulos » T. III. Operis de Ente supernaturali). Interim ex hac censura duo constant, theologos nimirum in controversia dogmatica locum Apostoli intelligere consuevisse de infidelibus, et Sedem Apostolicam hanc interpretationem sartam ac tectam voluisse. Unde praeiudicium est, illos « nonnullos interpretes, » ut ab adversariis appellantur, esse Doctores multos et graves. Sane eodem tempore, quo Estius « nonnullos tantum et inter hos Caietanum » novit, qui gentes legem non habentes apud Paulum censuerint intelligendas esse infideles, Stapletonus (De peccat. orig. l. II. c. 14. Opp. T. II. p. 66.) Baii in cathedra Lovaniensi successor et adversarius doctissimus affirmavit, hanc sen-

tentiam esse « communem omnium aliorum Doctorum (praeter Augustinum) maxime graecorum, quam ipse Augustinus non improbat. »

Quia omnium sententias exscribere longum esset, citabo loca quae legi possunt, et ex iis pauca delibabo. Origenes in Rom. l. II. n. 7. 8. 9: « Graecus id est gentilis, si, cum legem non habeat, ipse sibi lex est ostendens opus legis in corde suo, et *naturali ratione immotus,* sicut videmus nonnullos in gentibus, vel iustitiam teneat vel castitatem servet.... iste licet alienus a vita videatur aeterna, *quia non credit Christo....* videtur tamen, quod bonorum operum gloriam et honorem et pacem perdere penitus non possit.... (1) Naturalis lex *communiter omnibus hominibus inest.* » Hanc Origenes apud Paulum intelligit legem, « *quam gentes sentire naturaliter possunt.* » Chrysostomus hom. XII. n. 3. ad populum Antiochenum: « Quid est lex naturalis? Conscientiam Deus nobis formavit, et effecit, ut *a nobis ipsis sponte haustam haberemus cognitionem bonorum et contrariorum* (αὐτοδιδακτον ἐποιησε την γνωσιν των καλων κ. λ.). Non enim opus habemus discere, quod malum sit fornicatio et bonum continentia, sed originaliter (ἀπ' ἀρχης) hoc scimus. » Prosequitur S. Doctor, ideo Deum, quando positiva revelatione prohibuit quae lex naturalis vetat, simpliciter dixisse, *non occides,* nec addidisse: quia hoc malum est; « nam, inquit, ante praeoccupans conscientia hoc nos docuit. » Hoc deinde confirmat ex verbis Pauli: quando excusare se volent gentiles, quod legislatorem non habuerint, non Moysen, non prophetas, non Apostolum, non Evangelistam, « Paulus demonstrat, habuisse eos legem quam a se ipsis didicerant (αὐτοδιδακτον νομον): cum enim gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex. » Pari modo hom. V. in Rom. eadem verba Pauli interpretatur: « Sufficit pro lege conscientia et rationalis cogitatio (λογισμος); his ostendit

(1) Ex ipsa huius honoris et pacis oppositione ad vitam aeternam patet, Origenem non posse esse suspectum erroris, ac si operibus gentilium positivam mercedem aeternam adtribuisset. Cf. S. August. de spiritu et littera n. 48; Hieronym. in Ezech. XXIX. Opp. T.V. p. 353.

rursum (Apostolus), quod Deus fecit hominem sufficientem (αυταρκη) ad veritatis electionem et vitii fugam... Non ex lege (positiva quam non novit), sed *ex naturalibus ratiociniis solis condemnatur.* » Theodoretus, Oecumenius, Theophylactus more suo Chrysostomum sequuntur. In Rom. II. 12-15. commentatur Theophylactus: « Graeci sine lege peccaverunt, hoc est *sine instructione quae a lege est*.... quae legis sunt faciunt naturaliter, hoc est persuasi *rationibus quae a natura sunt* (τοις εκ φυσεως λογισμοις)... non litteram sed opera (id, quod lex iubet) cordibus suis insculpentes, atque *conscientiam et naturales cogitationes legis loco habentes* ad testimonium boni ac honesti. » Cyrillus Alex. (contr. Iulian. l. III. T. VI. p. 108.) Iuliani apostatae obiectionem, quod Deus Christianorum nullam quondam habuerit providentiam erga gentes, repellit hoc eodem Pauli testimonio: « Nam et gentium se Deum esse, per leges insitas (δια των εμφυτων νομων) plenissime comprobavit.... Si Iudaeorum tantum Deus esset et creator, non etiam gentium; quomodo qui legem non habent, sibi ipsis essent lex *eo pervenientes insitis manuductionibus* (εμφυτοις παιδαγωγιαις)? Natura *enim virtute propriâ* (αυτοματως) (1) dives est *cognitione omnis boni* (boni utique naturalis, et spectata virtute physica naturae per se), hoc quoque creatoris nutibus consecuta. » Addimus S. Basilium hom. IX. in hexaemeron n. 3. 4, qui licet ibi non explicet textum hunc apostolicum, rem tamen ipsam, de qua potissímum nunc quaeritur, clarissime enuntiat. Inter paucas enim lineas quater repetit: sicut aversari malum physicum, ita etiam cognoscere bonum et malum morale, illud probare hoc improbare in promptu nobis est « *ex ipsa natura, non ex doctrina et institutione ab hominibus tradita; ex lege naturae, quam non opus est discere; citra disciplinam et doctrinam* (ουκ εκ διδασκαλιας ανθρωπων, αλλ' εξ αυτης της φυσεως. αδιδακτω της φυσεως νομω. αδιδακτος εκκλισις του κακου): quem-

(1) Αυτοματον dicitur, quod non aliunde movetur, sed ex intrinseca propria virtute; ita fructus sponte nascentes absque cultura adhibita dicuntur αυτοματοι apud LXX. Lev. XXV. 5.9; 4. Reg. XIX.29. S. Basilius hom. IX. in hexaem. n. 4. illum instinctum quo dolorem aversamur, appellat αυτοματον διαβουλην.

admodum nulla disciplina nos docet morbum odisse, sed sponte nostra aversamur, quae molestiam creant.

Graecis plenissime consentiunt latini. Tertullianus adv. Marcion. l. V. c. 13. ex Rom. II. probat, eundem esse Deum qui creavit naturam, Deum veteris Testamenti qui dedit legem, et Deum novi Testamenti, cuius est evangelium: « si iudicabit Deus occulta hominum tam eorum, qui in lege deliquerunt, quam eorum qui sine lege, quia et hi *legem ignorant, et naturâ faciunt quae sunt legis;* utique is Deus iudicabit, cuius sunt et lex et *ipsa natura, quae legis est instar ignorantibus legem.* » Idem de coron. milit. c. 6: « Dei legem habes communem istam *in publico mundi, in naturalibus tabulis*, ad quas et Apostolus solet provocare... ut cum ad Romanos naturâ facere dicens nationes ea quae sunt legis, *et legem naturalem suggerit et naturam legalem.* Vide et Hilarium in Ps. 118. litt. 15. n. 11; Ambros. ep. 73. ad Iren. et l. de fuga saec. c. 3. n. 15, ubi ex textu Apostoli legem naturalem esse declarat, « quae non aliqua lectione percipitur, *sed profluo quodam naturae fonte in singulis exprimitur et humanis hauritur ingeniis;* » et « primum, inquit, *natura ipsa boni operis magistra est.* » Gaudentius Brix. (Serm. VIII. in Exod. p. 298. ed. Brix. 1738.) praeter legem mandati « quam Deus ante Moysen verbis tantum praecepisse cognoscitur, » et legem litterae primum datam per Moysen, distinguit legem naturae ex eodem hoc Pauli textu. « Naturalis lex est illa, inquit, qua gentes legem litterae non habentes naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, *quia rationalis animae natura,* ut creatorem suum sentiat, ut proximum non laedat, ut non faciat quod pati non vult, *naturali quadam lege intelligit;* unde inexcusabilis est *omnis homo,* qui vel auctorem suum negat, vel facit malum, quod per legem naturae non ignorat esse malum. » S. Hieronymus ad Algas. ep. 121. q. 8. T. I. p. 866; in Ez. XXIX. T. V. p. 353; in Matth. T. VII. p. 178. manifesto intelligit in loco Pauli non solum fideles, sed omnes nationes et in his homines omnes, qui ad usum rationis pervenerunt. « Ista lex, quae in corde scribitur, omnes continet nationes, et nullus hominum est, qui hanc legem ne-

sciat.» Solam excipi, ait, infantiam, atque ita intelligi debere, quod Paulus dicit Rom. VII: « ego autem vivebam aliquando sine lege, sed ubi venit mandatum, peccatum revixit. » Nihil opus est dicere de Sedulio et Primasio in h. l. Prior fere transcribit commentarium Origenis; alter gentes, ait, esse inexcusabiles, quamvis sint sine lege (positiva), « quia *omnis homo* in conscientia de peccato erubescit, et de bono facto laetatur. »

Ex recentioribus theologis et interpretibus, qui vel unice, vel etiam de infidelibus et de lege lumine rationis citra extrinsecam revelationem manifestata Paulum intelligendum esse docent, inter innumerabiles nominabo aliquos, quos diligentius contuli; ut sunt praeter Caietanum, quem solum Estius et anonymus citant, Thomistae Dominicus Soto de Iust. et iur. l. I. q. 4; et comment. in Rom. h. l.; Catharinus in h. l.; Card. Gotti de statu purae naturae q. 11. dub. 2. §. 1. n. 5; de lege natur. q. 3. dub. 1. §. 1. n. 2; Scotistae Andreas Vega opusc. de iustificat. ad finem; Claud. Frassen Scot. Academ. T. IV. de grat. Tract. II. q. 3. p. 498; Bernard. a Piconio in h. l.; Sorbonici Duvallius de legibus q. 3. a. 1. et 4; Gamachaeus in 1. 2. q. 94; de lege natur. c. 1. et 3; Grandin de Gratia q. 1. c. 2. a. 1. sect. 1. et 2; Tournely de Grat. q. 4. a. 1. concl. 1. part. 2; Calmetus in h. l.; tum alii Toletus in h. l.; Bellarmin. de Grat. et lib. arbit. l. V. c. 9; Suarez, qui de hac re prolixe disputat l. I. de Grat. c. 8. n. 20. sqq.; Ripalda demonstratione amplissima contra Baii articulos T. III. de Ente supernaturali, praesertim disp. XX. sect. 3; Cornel. a Lapide, Benedict. Pererius, Tirinus in h. l.; versiones Scripturae cum subiectis adnotationibus laudante S. Sede editae, polonica Wuiekii, italica Archiepiscopi Martinii, germanica Alliolii; catholici interpretes nostrae aetatis plurimi Kistemacher, Klee, Reithmaier, Adalb. Maier, Bisping etc. in h. l.

Unius Dominici Soto theologi Tridentini verba transscribam, quia et praeclara sunt, et principia quaedam continent theologica, necessaria ad recte intelligendas Patrum sententias. In comment. in Rom. II. 14. ita loquitur: Paulus agit de ethnicis, « quippe qui legem, quam *solo na-*

turali dictamine sculptam gerebant in mente, nihilo segnius servaverint quam Iudaei illam, quam receperant expressam in tabulis. Ait ergo, quod cum gentes, quae legem non habent per sensorium auditum scilicet a Deo, qua de causa a Iudaeis exleges censebantur, naturaliter quae legis sunt faciunt, non illa intelligas legis opera seu iudicialia seu cerimonialia, quae super naturam Deus illi populo peculiariter revelaverat... sed praecepta intellige decalogi ac moralia reliqua, *quibus universum humanum genus natura ipsa tum instituit tum etiam obligavit.* Qui, inquit, haec naturaliter faciunt, ipsi sibi sunt lex, id est *in se ipsi eiusmodi gerunt impressam legem; quam legem iam pridem dixerat* (c. I. huius epistolae) *a Deo illis quoque revelatam per ea, quae facta sunt,* ne Iudaei superbirent, quod praeter suam nulla esset alia lex divinitus revelata; tametsi et haec quoque moralia expressius Iudaeis per legem scriptam illustraverit *quàm gentibus per lumen naturae.* At vero assertio haec Pauli scrupulum inde offert, quod fautrix esse videtur Pelagianorum docentium, posse impleri ab homine naturaliter mandata legis. Hunc scrupulum possumus nobis abstergere dicentes, id solum hic adstruere Paulum, quod possit naturaliter homo legem implere, quantum ad substantiam operum, quae sint moraliter bona; non tamen quantum ad intentionem praecipientis, ut sint coram Deo meritoria: illud enim vires non superat, prout l. I. de nat. et grat. disputavimus, ubi etiam enarravimus, quemadmodum primi parentes naturâ integrâ poterant naturaliter implere praecepta omnia quoad substantiam operis, nos vero in naturâ lapsâ non omnia sed tamen aliqua, licet tam illi quam nos nequimus absque gratia ullum meritorie implere. Et idcirco non ait hîc, gentes naturaliter omnia, sed aliqua quae legis sunt, facere. Hanc equidem expositionem adeo arbitror non reprobandam, ut sane intellectam necessariam existimem. » Adfert deinde Sotus duplicem interpretationem Augustini, de qua paulo post dicemus, et ex Augustino desumptam duplicem pariter S. Thomae, quarum una dicit, sermonem esse Apostolo de exsecutione legis; sed naturam intelligi reparatam per gratiam: altera autem af-

firmat, comparationem esse tantummodo inter cognitionem naturalem gentilium et cognitionem Iudaeorum ex revelatione. « Nempe *quod idem praestitisset olim gentibus lumen naturae, quod Iudaeis lex*, scilicet ad iudicandum inter rectum et pravum , licet in lege scripta explicatiora essent praecepta quam in lege naturae. » Tandem Sotus concludit, praeferendam esse expositionem, quod non solum cognitio cum cognitione comparetur, sed agatur simul de exsecutione legis: « hoc tamen sensu, quod naturaliter quae legis sunt, facere poterant, id est praecepta facere quoad substantiam operum; et ideo non dixit: naturaliter legem complent; sed quae legis sunt, naturaliter faciunt: quae si fecissent vel si faciebant, Deus tunc succurrebat illis per speciale auxilium illustrando eorum mentes altiori lumine (gratia fidei), quo possent in Dei amicitiam recipi. »

Haec eadem quoad rei summam est sententia aliorum omnium theologorum, quos nominavi; docent scilicet sine controversia, gentes apud Paulum intelligi debere vel unice vel saltem directe et praecipue infideles; cognitionem legis in oppositione ad positivam revelationem esse cognitionem per lumen rationis; exsecutionem eorum quae legis sunt, esse vel observationem aliquorum praeceptorum moralium per vires naturales, vel observationem per adiutorium gratiae, quae praevenit et fidem et ad fidem praeparat. Neque enim fas est affirmare, infidelibus ante gratiam fidei deesse omnia adiutoria gratiae ad facienda ea, quae legis naturalis sunt; immo sine errore Semipelagiano non potest negari, sub adiutorio gratiae supernaturalis fieri actus illos, qui sint directa et positiva praeparatio ad fidem suscipiendam (1).

(1) Propositio 26ª et 27ª Quesnelli damnata est: «Nullae dantur gratiae nisi per fidem.» « Fides est prima gratia et fons ominum aliarum.» Similiter damnata 5ª ab Alex. VIII.7. Dec. 1690. aiebat: « Pagani, Iudaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino recipiunt a Iesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti. » Distinctior damnatio est in Bulla « Auctorem Fidei » n. 22: « Propositio quae innuit, fidem *a qua incipit series gratiarum, et per quam velut primam vocem vocamur ad salutem et Ecclesiam,* esse ipsammet excellentem virtutem fidei, qua homines fideles nominantur et sunt; perinde ac prior non esset gratia illa,

Superest, ut doctrinam inspiciamus Augustini et quorundam aliorum Doctorum, quos Estius citat, ac si sine controversia docuissent, gentes quae legem non habent, in textu Apostoli esse solos fideles; ex quo deinde more suo memoratus anonymus concludit, iuxta Augustini et reliquorum sententiam non aliam cognitionem legis naturalis, nisi quae sit ex suppositâ revelatione, gentibus adscribi ab Apostolo.

Augustinus de hoc Pauli testimonio Rom. II. 14. 15. agit duobus in locis adversus Pelagianos l. De spiritu et littera c. 26. sq. n. 43–49; contr. Iulian. l. IV. c. 3. n. 23–25. Utroque autem loco sub duplici diversâ hypothesi diversimode verba Pauli intelligenda esse ait. Si conceditur Pelagianis hypothesis, Paulum loqui de observatione legis salutari et meritoria vitae aeternae, gentes non possunt esse nisi fideles, qui faciunt quae legis sunt, naturâ reformatâ per gratiam. Si vero, pergit, « nondum sunt habendi in numero eorum, quos Christi iustificat gratia, sed eorum potius, quorum etiam impiorum *necdum Deum verum veraciter colentium quaedam tamen facta merito recteque laudamus,* » etiam sic gratiae sua dignitas et necessitas ad omne opus salutare constabit; quia scilicet illa opera licet honesta, omnino tamen differunt ab operibus supernaturalibus per gratiam factis, non sunt in via salutis, et certe non meritoria vitae aeternae. Posse autem infideles hoc modo aliqua legis tum cognoscere tum facere, Augustinus ultro concedit; et cognitionis principium non secus ac Patres reliqui unice constituit naturam rationalem. « Quantulacumque legis opera naturaliter insita, inquit, non inve-

quae *ut praevenit voluntatem, sic praevenit et fidem* (ex S. Aug. de dono persev. c. 16. n. 41): suspecta de haeresi, eamque sapiens, alias in Quesnello damnata, erronea. » (Cf. Appendic. ad Tract. de Trad.)

Ex his tamen non sequitur id, quod nonnulli, pauci tamen theologi opinantur, in ordine praesenti *omnem* cognitionem Dei et ordinis moralis licet non ex revelatione sed lumine rationis haustam, et *omnes* actus moraliter bonos in observatione legis naturalis elevari per auxilium gratiae supernaturalis ad ordinem supernaturalem. Certe in hac re caute attendendum est ad propositionem 23[iam] inter damnatas ab Innocentio XI. 2 Mart. 1679.

nirentur in eis, qui legem non acceperunt, nisi ex reliquiis imaginis Dei, » et « opus legis habent scriptum in cordibus, id est non omnino deletum est, quod ibi per imaginem Dei cum crearentur, impressum est. » Hanc autem Dei imaginem esse animam quatenus rationalis est, aliunde constat et Augustinus ibidem diserte declarat: « imago Dei... quam non penitus impietas aboleverat; nam *remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest.* »

Prosper (contr. Collator. c. 10. n. 28-30. ed. Maur. in Append. T. X. Aug.) iisdem paene verbis doctrinam repetit magistri sui Augustini. S. Fulgentius de Incarn. et grat. c. 25. n. 48-54. utitur quidem ad confutandos Pelagianos priori hypothesi Augustini; si scilicet gentes legem observent ita, ut iustificentur, non posse esse infideles. At simul docet diserte ib. n. 50. 52. 54, sine gratia fidei cognitionem veri Dei et legis moralis atque huius aliquam observationem esse posse; hancque naturalem legem, ait, Deum cordibus inscripsisse, « condendo naturam », per ipsum scilicet lumen rationis, quia anima hominis nisi rationalis esse non potest. De Ambrosiastro nihil opus est dicere; sententiis enim variis contextus est commentarius interpretans verba Pauli modo de infidelibus, « quibus nihil proderit apud Deum abstinere a contrariis, nisi fidem in Deum acceperint, » et de quibus ait: « ipsa natura proprio iudicio creatorem suum agnoscit, *non per legem sed per rationem naturae;* opus enim opificem cernit in se: » simul vero applicat dicta Apostoli etiam fidelibus Christianis (1).

Paucis adhuc commemorandi sunt theologi ab adversariis citati. Quoad quaestionem, utrum gentes naturaliter facientes quae legis sunt, intelligantur fideles an infideles, Lombardus et S. Thomas in comment. h. l. proponunt utramque hypothesin S. Augustini. Quod vero spectat rem

(1) Certe non sine causa viri eruditi indicarunt, hos commentarios quondam Ambrosio deinde a multis Hilario diacono Luciferiano adscriptos complexionem quandam esse interpretationum ex diversis auctoribus concinnatam; non tamen opus est, ut auctorem propter dicta quaedam ambigua cum nonnullis theologis Pelagianismi suspectum habeamus.

ipsam, de qua potissimum agitur, facultatem scilicet rationis humanae ad cognoscendam legem naturalem, nullum relinquunt omnino dubium. In commentario ipso verba Pauli: *naturaliter faciunt quae legis sunt*, S. Thomas declarat: « scilicet quantum ad praecepta moralia, *quae sunt de dictamine rationis naturalis, in qua est imago Dei.* » Ceterum notissima est Angelici doctrina, qua non modo citra revelationem ipsius legis naturalis, de qua re nos agimus, sed etiam in statu abnormi extra humanam societatem supponit facultatem rationis perveniendi ad aliquam legis moralis cognitionem. « Si aliquis, inquit, *in sylvis vel inter bruta animalia nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali*, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret » de verit. q. 14. a. 11. ad 1; 3. dist. 25. q. 2. a. 1. sol. 1. ad 2.

Eadem omnino est sententia Hugonis a S. Charo (1), Hervaei (inter Opp. Anselmi), Dionysii Carthusiani, ad quos etiam adversarii appellarunt. In illud Pauli: *sine lege peribunt*, quaerit Hugo, quare gentes cum legem non habeant, non excusentur in transgressione legis? Responsio huc redit, gentes quamvis destitutae sint revelatione, habere tamen lumen rationis, quo legem naturalem cognoscere possint. Urget vero Hugo eandem sententiam ulterius, neque excusari scilicet eum, qui perpetuo ab humano consortio fuisset extorris: « *quia habuit rationem naturalem*, et si secundum eam fecisset quod in se esset, Dominus contulisset gratiam » (2). Her-

(1) Hunc Hugonem non autem Victorinum ab Estio indicari, patet tum ex simplici citatione sub nomine Hugonis, qua ab interpretibus intelligi solet ille a S. Charo, tum ex eo, quod Victorinus locum de quo sermo, in suo commentario praetermisit. Alibi (in Eph. q. 11.) ubi Victorinus meminit huius loci Rom. II. 14, consentit cum interpretatione ceterorum: « naturam, ait, ab Apostolo accipi pro reliquiis illius boni naturalis, quae remanserunt in nobis post peccatum. »

(2) Verba Hugonis sunt: « Sit aliquis nutritus in nemore ab aliqua bestia et post fuerit ibi diu, talis nihil scit de Christo, talis videtur excusari... Respondeo, in talibus iudicia Dei abyssus multa; verumtamen quod nec talis excusatur, quia habuit naturalem rationem, qui si

vaeus inter alia multa legem naturalem apud Paulum ait esse eam, quam « *naturalis ratio scripsit in corde gentilium;* » et Carthusianus: « ipsi sibi sunt lex, hoc est *propria ratio est eis pro lege.* »

Ex allatis testimoniis clarum esse existimo, SS. Patres tam latinos quam graecos, et gravissimos theologos magna consensione Apostoli testimonium constanter ita interpretatos esse, ut 1° gentes quae legem non habent, intelligantur infideles universim revelatione destituti; vel si simul comprehendantur fide in futurum Redemptorem imbuti, certe directe et prima intentione, si ita loqui fas est, intelligantur ii, quibus lex non ex revelatione positiva sed lumine rationis tantum manifestata est. 2° Clarum est, inter omnes ab Estio citatos esse neminem, qui definita sententia docuerit, nomine gentium Rom. II. 14. 15. solos fideles intelligi debere, et non posse intelligi etiam infideles. 3° Nullus est inter omnes ab Estio citatos, qui negaverit, ex Apostoli testimonio posse demonstrari facultatem rationis humanae ad legis naturalis cognitionem citra revelationem, plerosque hanc sententiam tamquam propositam ab Apostolo disertissime agnovisse et vindicasse.

Nunc fiat iudicium de assertione anonymi Doctoris, nonnullos tantum esse cum Caietano, qui gentes in loco citato Apostoli intellexerint infideles; tum de hac eius contra nostram doctrinam accusatione: « inter illos nonnullos nemo est, qui expresse doceat, gentiles a fide Christi alienos per se solos posse intelligere obligationem, qua semper, ubique, quaevis rationalis creatura absolute et sub omni hypothesi (1) obstringitur; insuper inter illos nonnullos

secundum eam fecisset, quod in se esset, Dominus contulisset gratiam.» De doctrina hac vide Appendicem ad Tract. de Trad. Quiquid vero censeas de explicatione rationis in statu illo abnormi, certe non debuisset anonymus Doctor Lovaniensis tam praefracte hanc sententiam appellare « novam hypothesin, quam in tota retro antiquitate nemo propugnavit.»

(1) Patet cuivis homini mente sana, his omnibus epithetis describi characteres moralis obligationis, quae cognoscitur (cfr. Cicero de Republ. III. apud Lactant. Institut. l. VI. c. 8.), non autem extensionem cognitionis ad omnes obligationes, quae sub quibusvis adiunctis esse possint, ut anonymus videtur intellexisse interpretatione sane ridicula;

non credo vel unum inveniri, qui expressis verbis omnino excludat externam institutionem; haec de suo adiecit cl. auctor. » Ita ille cl. Doctor opusc. cit. p. 46.

De institutione externa generatim, quatenus pertinet ad connaturalem explicationem rationis humanae, actum a nobis est alio in loco (Append. Tract. de Trad.); nec ea quaestio huc pertinet, quamvis S. Thomam et Hugonem pro statu etiam abnormi deficientis omnis institutionis connaturalis vidimus supponere sufficientem rationis usum ad cognitionem aliquam boni et mali moralis. Externa institutio, citra quam nos dicimus teste Apostolo perveniri ad cognitionem aliquam rationalem legis et obligationis moralis, est ipsa divina revelatio legis et institutio de hac revelatione legis. Hoc iterum praemonito sententiae Patrum et theologorum in locis supra citatis comparentur cum anonymi asseveratione. Ille ait: nemo expresse docet, gentiles a fide Christi alienos per se solos posse intelligere obligationem legis moralis; ne unus quidem expressis verbis excludit externam institutionem. Patres et theologi aliter loquuntur: « *Cognitio legis quam a nobis ipsis discimus* (αὐτοδίδακτος γνῶσις); lex *quam non opus habemus discere; quam docet conscientia praeoccupans* positivam revelationem (προλαβὸν συνειδός); *legis loco sufficit conscientia et rationalis cogitatio;* gentilis non ex lege (positiva), *sed ex solis naturae ratiociniis* condemnatur » (ἐκ τῶν τῆς φύσεως λογισμῶν μόνων) Chrysostomus. « Ad cognitionem legis perveniunt *insita ipsis manuductione, virtute propria naturae* » (αὐτομάτως) Cyrillus. « *Sine institutione, quae a lege est; rationibus quae a natura sunt; naturales cogitationes legis loco sunt* » Theophylactus. «*Cognitio boni et mali moralis est ex ipsa natura, non ex doctrina et institutione hominum; ex lege naturae, quam non opus est discere; citra doctrinam* » Basilius. « *Lex, quae non percipitur aliqua lectione, sed profluo naturae fonte in singulis exprimitur et humanis hauritur ingeniis* » Ambrosius. « *Ductum*

huiusmodi enim amplitudo cognitionis officiorum moralium, non solum evidenter impossibilis est absque subsidio revelationis, sed etiam revelatione supposita nemo quantumvis theologus doctissimus ad eam pertingit. Monui de hac absurditate iam supra.

naturalis rationis in appetitu boni et fuga mali posset sequi etiam nutritus in sylvis, et ideo nec talis excusatur » Hugo a S. Charo et S. Thomas. « Praecepta moralia dantur, quibus universum genus humanum *natura ipsa tum instituit tum etiam obligavit;* lex, quam gentes *solo naturali dictamine gerebant scriptam in mente;* lex, quae a Deo *revelata est per ea, quae facta sunt;* moralia Deus *gentibus per lumen naturae,* Iudaeis etiam expressius per legem scriptam illustravit; *idem praestitit gentibus lumen naturae, quod Iudaeis lex,* quamvis minori claritate » Dominicus Soto. « Naturaliter faciunt gentes ea quae legis sunt, id est *citra ullam revelatam et positivam legem* » alius Conc. Trid. theologus Vega in Defens.Conc.Trid.l.XI.c.10. « Intelliguntur (apud Paulum) homines *sola ratione naturali utentes,* etiamsi fidem non habeant » Suarez l. c. n. 20; infideles, qui *lege destituti externâ solam internam et naturalem sibi ducem habent* » Ripalda l. c. n. 33. etc.

Quae contra nostram immo potius, ut Stapletonus et Suarez eam appellant et appellandam esse ex dictis constat, contra communem interpretationem testimonii Apostolici ex auctoritate extrinseca praetendebantur, satis puto detecta sunt. Restat brevissimum examen eorum, quae ex contextu Pauli ipso obiiciuntur; paucis id expedire possumus, quia fundamenta, quibus veritas nostrae interpretationis demonstratur, iam in superiori thesi praestruximus.

II. Argumenta Estii, quae « valde probabile et fere certum reddere » dicuntur, Paulum Rom. II. 14. 15. de solis fidelibus loqui, ad haec reducuntur. 1° Paulus h. l. commendat gentes ab observatione legis: id vero intelligi nequit de infidelibus, quin inducatur contradictio; infidelium enim scelera tum c. I. huius epistolae tum alibi saepe Apostolus accusat. 2° Sermo h. l. est de observatione legis, qualis commemoratur vv. 7. 10. 13. 26. 29; ea autem est observatio plena et meritoria vitae aeternae. 3° Gentes quae legem non habent, et tamen faciunt quae legis sunt, debent intelligi eodem modo, sicut in versiculis citatis laudatur Graecus operans bonum, praeputium consummans legem, Iudaeus in abscondito et circumcisus corde, cuius laus non

ex hominibus sed ex Deo est. 4° In contextu proximo sicut cogitationes accusantes referuntur ad reatum poenae aeternae, ita cogitationes defendentes in die, cum iudicabit Deus, referuntur ad opera meritoria vitae aeternae. Atqui haec omnia solis competunt fidelibus. Ergo gentes vv. 14. 15. intelligi non possunt nisi fideles. Responsio ad haec ex declaratione contextus, quam dedimus in thesi antecedente, in promptu est.

Ad 1um: etiamsi verum esset, Paulum h. l. commendare gentes ab observatione legis; nemo tamen dicet, laudari omnes vel maiorem partem hominum inter gentes, vel eos qui commendari supponuntur, laudari de totius legis moralis observatione: unde tali etiam commendatione admissâ, non ideo negantur gravissima scelera inter gentes aliis locis ab Apostolo damnata. At inspecto contextu ne id quidem verum est, scopum Pauli esse hisce duobus versiculis 14. et 15. laudare gentes ob legis observationem; scopus enim unice est ostendere gentes non eo, quod legem revelatam non habent, esse omnino exleges; sed sicut Iudaei iudicandi sunt secundum legem, quam non solum lumine rationis sed etiam verbo Dei manifestatam habent: ita ait et gentes habere legem lumine rationis manifestatam, et secundum hanc iudicandas esse. Hanc autem manifestationem legis factam gentibus demonstrat Apostolus hoc argumento: si quando faciunt aliqua quae in lege praecipiuntur, ea faciunt intelligentes et sentientes suam obligationem; cum vero hanc cognoscere non possint ex revelatione, utpote quae eis facta non est, sed solum ex rationali natura (« cum enim gentes quae legem non habent, naturaliter (naturâ) faciunt ea, quae legis sunt »), ipsa illa qualicumque observatione legis formaliter ut legis, ostendunt *opus legis*, dum *legem* ipsam scriptam non habent in tabulis, scriptum se habere in cordibus suis, et ipsi sibi sua rationali natura sunt lex; quod quomodo intelligendum sit, superius declaravimus.

Ad 2um et 3um negamus, in oppositione inter eos qui habent legem, et inter gentes quae legem non habentes naturâ faciunt ea quae legis sunt, sensum eundem esse, qui est

in oppositione altera inter Iudaeos et Graecos, circumcisionem et praeputium. Haec enim posterior oppositio nominatim in libris N. T. unice desumitur ex diversitate gentis et originis non autem ex diversitate religionis, adeo ut etiam omnes Christiani distribuantur in Iudaeos et Graecos; h. e. in eos qui genere Iudaei sunt, et eos qui prognati sunt ex alia gente (vide cl. P. Patrizi in Evangel. l. I. c. 1. n. 68.) At oppositio altera non iam respicit solum diversitatem gentis, sed diserte collocatur in diversitate religionis, quod alii habent divinam revelationem legis, alii ad manifestationem legis habent tantummodo naturam rationalem, et ita ipsi sibi sunt lex. Unde etiam quod aliquando et in quibusdam (ὅταν ποιῇ) illae gentes non habentes legem dicuntur « naturaliter facere ea, quae legis sunt », plurimum differt ab operatione boni, pro qua promittitur gloria, honor et pax Iudaeo et Graeco, atque a custodia et consummatione legis, pro qua praeputio (i. e. non circumcisis in carne) atque circumcisis corde et in spiritu laus est non ex hominibus sed ex Deo v. 7. 10. 26. 27. 29. Idem etiam est discrimen inter « gentes, si quando naturaliter faciunt ea quae legis sunt », et inter illos de quibus v. 13. dicitur: « factores legis iustificabuntur », si iustificatio (ut probabilius videtur) accipienda est sensu positivo de iustitia supernaturali, et non solum negative de actibus naturaliter iustis, qui ideo poenam non mereantur. In hoc enim versiculo, ubi nominantur « factores legis qui iustificabuntur », non de iis qui legem non habent, sed expresse de *auditoribus legis* sermo est, adeoque de iis qui legem habent revelatam. Comma vero 14. et 15. ubi agitur de gentibus quae legem non habent, cohaeret cum verbis versiculi 12: « quicumque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt »; hoc enim ipsum, quomodo sine lege peribunt, declaratur per versiculos 14-16, quod scilicet licet sint sine lege revelata, non tamen sunt simpliciter sine lege.

Ex his iam etiam patet responsio ad 4um, quod obiicitur. Falsum est enim ab Apostolo exhiberi cogitationes in die iudicii defendentes ita, ut hominem dignum ostendant vita aeterna. Cogitationes accusantes et defendentes sunt

in praesenti vita, dum ratio et conscientia exhibet aliquas actiones ut malas et absolute vetitas, alias ut bonas et praeceptas. Quando igitur homo contra vel iuxta hoc dictamen conscientiae operatur, conscientiae praeiudicium (praevium iudicium) valebit *in die iudicii,* ut quas actiones conscientia praedamnavit vel probavit ceu moraliter malas aut bonas, ipse iustus iudex damnaturus sit vel probaturus. Inde tamen non est consequens, quod sicut graviter malas iudicabit dignas damnatione aeterna, etiam quomodocumque bonas iudicaturus sit dignas vita aeterna. « Si autem hi, qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter colentium quaedam tamen facta vel legimus vel novimus vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus... *quid eis proderunt cogitationes excusantes in die qua iudicabit Dominus occulta cordium, nisi forte ut mitius puniantur?... nec illud in iudicio Dei vacabit, quod in ipsa impietate damnabili magis alius alio minusve peccaverit* » S. Aug. de spiritu et litt. n. 48. Cf. S. Hieronym. in Ezech. XXIX. T. V. p. 353; Origen. in Rom. l. II. n. 7.

Sicut ergo auctoritate communis interpretationis qua Patres et theologi consentiunt, ita etiam examine contextus, quod in superiori thesi instituimus, certum manet, ab Apostolo exhiberi ipsum lumen rationis tamquam principium cognoscens obligationem legis naturalis, quin positiva legis revelatio supponatur vel ut unica manifestatio legis naturalis vel ut conditio, sine qua non posset ratio ad eius cognitionem pervenire.

Fateor, totam hanc thesim videri posse velut παρεργον quoddam. Potuisset enim ex tractatu de gratia assumi ut certa rationalis haec legis cognitio ab Apostolo declarata; sed noluimus permittere, ut fundamentum ipsum, cui innititur argumentum *ethicum* pro facultate rationali cognoscendi existentiam Dei, in Scripturis propositum, rationalis scilicet cognitio legis et obligationis moralis a quopiam

quantumvis occulti nominis traduci possit velut « nonnullorum tantum sententia, » cui maxima pars Patrum et theologorum et ipse Apostoli contextus dicatur repugnare.

THESIS V.

Scripturae rationalem cognitionem existentiae Dei ex operibus Dei asserentes, traditionem positivae doctrinae de Deo ac fidem nullatenus supponunt tamquam conditionem necessariam.

« **Facultatem** cognoscendi et factum cognitionis Dei existentis per » lumen rationis ex operibus Dei Scripturae ita asserunt, ut revela» tionem positivam traditione propagatam nullatenus supponant tam» quam conditionem, sine qua non possit ratio humana ad eam cogni» tionem pervenire; nec ad recognitionem tantummodo veritatis fide » creditae, ut recentiores quidam interpretantur, sed ad rationalem » cognitionem sufficiens manifestatio Dei per creaturas in iisdem Scri» pturis docetur. »

Interpretationi Scripturarum, quam in thesi improbamus, nulla subest ratio hermeneutica ex textibus et contextibus, nulla ex intellectu christianae antiquitatis petita; sed ea tota infertur a viris quibusdam eruditis, ne systema philosophicum, cui se addixerunt, aliquid detrimenti patiatur. Illud systema in se multiplex ac varium pluribus exponere non vacat; quae vero nobis h. l. refutanda veniunt, ad hanc revocantur sententiam: veritates ordinis moralis et theologici vel omnes vel saltem, quas ipsi vocant fundamentales, et inter has nominatim existentia Dei ab humana ratione possunt quidem suscipi et credi, quia primitus positiva revelatione a Deo homini revelatae, et deinceps per institutionem et traditionem in totum humanum genus propagatae sunt; hac vero institutione et traditione destituti homines eas veritates perpetuo et necessario ignorarent. Negant enim illi viri eruditi, posse rationem humanam vi sua insita ad eas certo cognoscendas pervenire ex aliis veritatibus item insito lumine praecognitis, atque ideo negant Dei existentiam posse cognosci ex praecogita existentia huius universi. Cum vero incidunt in doctrinam Scripturarum in superioribus thesibus II. III. propositam, sibi et aliis persuadere

conantur, in Scripturis cognitionem Dei traditione acceptam supponi, et illud unum doceri, rationem iam fide sin minus supernaturali certe naturali informatam posse ex creaturis et in creaturis veritatis creditae confirmationem et recognitionem reperire. Atqui testimonia superius proposita hanc interpretationem nullo modo admittunt.

1° *Probatur argumento negativo*, quod in praesenti materia et spectato modo, quo in Scripturis rationalis cognitio existentiae Dei declaratur, re ipsa est argumentum excludens suppositam ab adversariis necessitatem traditionis. Nullo in loco ubi de cognitione existentiae Dei ex creaturis sermo est, ullum est vestigium, ulla mentio necessariae revelationis positivae sive traditionis; sed semper ut elementa necessaria et sufficientia ad eam cognitionem comparandam ponuntur hinc natura rationalis, inde universum ut medium, per quod Deus se manifestet, et ex quo cognoscatur (1). Atque adeo per considerationem, qua ratio circa hoc aspectabile universum versatur, dicitur Dei manifestatio in actu secundo compleri: « quod notum est (sive cognoscibile) Dei, manifestum est in illis » (φανερον εστιν ἐν αὐτοις). Tum causa enuntiatur, qua fit manifestum: « Deus enim illis manifestavit » (ἐφανερωσε); deinde modus et elementa manifestationis describuntur: « invisibilia enim ipsius per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur » (τοις ποιημασι νοουμενα καθορᾶται). Res aspectabiles sunt medium, cuius intellectione invisibilia Dei veniunt in intellectum, et mente conspiciuntur Rom. I. Pariter in libro Sap. statuitur generale principium: « potest creator videri ab homine » (ὁ γενεσιουργος αὐτων θεωρεῖται); definitur cognitionis medium: « ex magnitudine et specie creaturarum » (ἐκ μεγεθους και καλλονης κτισματων); additur modus cognitionis: cognosci *concludendo* a creaturis ad creatorem (ἀναλογως θεωρεῖται). Ex hoc generali principio reprehenduntur homines, qui Deum creatorem ignorant, « qui non intellexerunt eum qui est (2). » Undenam po-

(1) Cf. Greg. M. Moral. l. XXVII. c. 5.

(2) Οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι non potuerunt intelligere, impotentia culpabili quia voluntaria, quam Paulus explicat disertius: « non probaverunt Deum habere in notitia, » οὐκ ἐδοκιμασαν non aestimaverunt, non

tuissent et debuissent intelligere? « Ex his quae videntur bona » (ἐκ των ὁρωμενων ἀγαθων) (1); « operibus attendentes » (τοις ἐργοις προσεχοντες). In Actibus XIV. 16. Paulus diserte commemorat testimonium Dei de se ipso ad omnes gentes, illud vero restringit ad testimonium factorum, ad testimonium per beneficia naturalia: « non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de coelo, dans pluvias » etc.

Atqui *a*) incredibile est, scriptores inspiratos in tam sollicita declaratione modi cognoscendi Deum reliqua omnia enumerasse, quae ex hypothesi adversariorum sine illa supposita cognitione per traditionem ne locum quidem habere possunt, hanc unam ex hypothesi omnibus suppeditatam et facillimam et per se solam sufficientem numquam indicasse, ubi de culpa hominum agebant verum Deum ignorantium, si censuissent cognitionem illam traditionalem esse fundamentum et conditionem necessariam ad recognitionem Dei ex creaturis. *b*) Est incredibile, sacros scriptores, si fuissent in sententia adversariorum, totum crimen gentilium, quo essent inexcusabiles, revocasse ad neglectum et abusum recognitionis ex creaturis, nulla facta mentione neglectus et abusus cognitionis ex tradita revelatione. *c*) Est adhuc incredibilius, Paulum, qui studiose quodammodo quaerit testimonium et locutionem Dei (φανερωσιν) ad omnes gentes, quam conferat cum Dei testimonio ad populum ele-

erant solliciti; dixerat enim paulo ante, eos cognovisse Deum, sed commutasse gloriam Dei in similitudinem imaginis hominis, et veritatem Dei in mendacium. Deum verum cognoverunt, sed pervertentes eius ideam, transtulerunt nomen et cultum ad creaturam (cf. Sap. XIV. 21); quae est rationalis naturae ingens perversio (ματαιοι φυσει) et mendacium illud grande, ex quo creatura ipsa, quatenus aestimatur et colitur ut Deus, dicitur mendacium, in oppositione ad Deum qui est veritas Rom I. 21. 23. 25. 28.

(1) « Aliud est Deum cognoscere in creatura, aliud per creaturas. Cognoscere Deum in creatura, est cognoscere eius praesentiam et influentiam in creatura (haec in nobis esset recognitio, quae supponit aliam cognitionem Dei existentis; in Beatis est cognitio Dei immediata)... *Cognoscere Deum per creaturam, est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei* quasi per scalam mediam, et hoc est proprie viatorum, ut dicit Bernardus ad Eugenium » (Consider. l. V. c. 1.) S. Bonavent. 3. dist. 3. a. 1. q. 3.

ctum, neglexisse testimonium proprie dictum, quod adversarii supponunt omnibus gentibus fuisse fundamentum cognitionis Dei, et ad testimonium metaphoricum creaturarum unice appellasse.

Neque vero dici potest, scriptores sacros in declaratione modi, quo gentiles ex creaturis Deum cognoscere potuissent et debuissent, revelationem de Dei existentia a gentibus traditione acceptam tamquam necessarium fundamentum recognitionis ex creaturis tacuisse ideo, quia per se nota erat impossibilitas cognitionis ex creaturis absque supposita fide traditionali, adeoque omnibus evidens, illam fidem ut fundamentum praesupponi in omni sermone, qui instituatur de cognitione rationali ex creaturis. Quomodo enim haec humana rationis conditio potest fingi notissima, ut in studiosa licet descriptione cognitionis rationalis tacite supponi potuerit, cum omnibus gentilibus de quibus Scripturae loquuntur, et omnibus fidelibus ad quos loquuntur, usque ad recentissima haec tempora fuerit incomperta, et adversarii ipsi, quibus haec hypothesis plane est necessaria ut suam sententiam cum Scripturis conciliare possint, accusare soleant velut capitalem errorem philosophiae gentilium, quod solo lumine rationis a cognitione visibilium ad cognitionem invisibilium pertingi posse putaverint?

2°. *Probatur argumento excludente,* quo per oppositionem in Scripturis docetur, verum Deum, licet non positiva revelatione gentilibus innotuerit, lumine tamen rationis cognosci ab eis potuisse et debuisse. Iam Rom. I. Paulus tacite opponit medium cognitionis Dei pro gentilibus et pro Iudaeis, manifestationem per creaturas et revelationem immediatam. Cum enim propositum habet ostendere, reos esse et inexcusabiles tam Iudaeos quam gentiles; in utrisque tamquam fundamentum assumit cognitionem Dei, quod cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt. Cognitio Dei in Iudaeis non erat probanda, sed eam assumit Apostolus ut notissimam, quia eis Deus revelatione positiva se manifestavit; at probanda erat cognitio vel possibilitas et ideo officium cognoscendi Deum in gentilibus. Probat autem hanc possibilitatem et hoc officium eo,

quod non solum Iudaeis, sed etiam gentilibus facta est manifestatio Dei. Quaeritur qualis sit haec manifestatio? Apostolus respondet: Iudaeis se manifestavit per revelationem positivam, quod notum supponitur, gentilibus per lumen rationis ut per principium agens, per creaturas ut per obiectum immediatum cognitionis: « Deus illis manifestavit; invisibilia enim ipsius a creatura mundi *per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* » Adversarii ad eandem quaestionem respondent: Iudaeis Deus se manifestavit per revelationem positivam Mosaicam, gentibus per revelationem positivam factam Adamo et ad eas traditione derivatam, sine qua nulla est in creaturis ad humanam rationem manifestatio Dei. At sinant, ut retineamus verba Apostoli, et eis non substituamus alia non ex Apostolo, sed ex praeconcepto systemate philosophico desumpta. Neque h. l. nec alibi in Scriptura, ubi agitur de cognitione Dei penes Iudaeos et penes gentiles, ullum est vestigium oppositionis inter revelationem Mosaicam et revelationem primitivam; sed agitur de manifestatione mediata per creaturas in oppositione ad manifestationem immediatam per revelationem, quandocumque et per quemcumque praeconem haec facta sit. Ubi ergo huic revelationi positivae opponitur manifestatio alia ad gentes, qua « invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, » in hac posteriori illa prior non includitur, sed vi ipsius oppositionis excluditur.

Eadem est oppositio diserta Act. XIV. 16. coll. 14; XVII. 26. 27. coll. 30. inter testimonium Dei, quod pro hominibus posuit de se ipso in creaturis, ut quaerant Deum, et inter positivam revelationem, qua annuntiatur idem Deus vivus, creator coeli et terrae. Pari fere modo opponitur cognitio sapientiae Dei relucentis in creato hoc universo per sapientiam rationalem, et cognitio divinorum per praedicationem, quae fidem postulat ante scientiam, et ideo videtur stultitia sapientibus, qui ipsi stulti facti sunt 1. Cor. I. 21: « Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum: placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes (1). »

(1) S. Thomas in h. l. ita commentatur: « Mundus i. e. mundani non

Explicita demum et disertissima oppositio est Rom. II. inter cognitionem legis moralis per naturam et per revelationem positivam, ut in superioribus thesibus abunde demonstratum est. In lege autem omnium primum et totius legis fundamentum est illud: « ego Dominus Deus tuus. » Quin immo etiam lege morali generatim per se spectata, dum legis formaliter ut obligationem inducentis promulgatio declaratur esse per naturam in oppositione ad revelationem, eo ipso non minus manifestatio Dei declaratur esse per naturam in eadem oppositione ad revelationem, quia in manifestatione obligationis moralis ad humanam rationem iam implicita continetur manifestatio Dei legislatoris modo, quo superius dictum est.

3°. *Probatio ex distinctione inter primam cognitionem Dei confusam, quae sponte velut sua humanae rationi exoritur, et cognitionem distinctiorem, quae diligentiori consideratione comparari potest.* Haec distinctio a Patribus disertius declarata, ut in sequentibus videbimus, iam in Scripturis, de quarum doctrina nunc quaerimus, reperitur indicata. Dicitur vero non modo excultior, sed etiam primitiva illa

cognoverunt Deum per sapientiam ex rebus mundi acceptam, et hoc in Dei sapientia. Divina enim sapientia faciens mundum, sua indicia in rebus mundi instruit secundum illud Ecclesi. I: *effudit illam super omnia opera sua,* ita quod ipsae creaturae per sapientiam Dei factae, se habent ad Dei sapientiam, cuius indicia gerunt, sicut verba hominis ad sapientiam eius, quam significant. Et sicut discipulus pervenit ad cognoscendum magistri sapientiam per verba, quae ab ipso audit: ita homo poterat ad cognoscendum Dei sapientiam per creaturas ab ipso factas incipiendo pervenire secundum illud Rom. I: invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed homo per sui cordis vanitatem a rectitudine divinae cognitionis deviavit. Unde dicitur Io. I: in mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Et ideo Deus per quaedam alia ad sui cognitionem salutiferam fideles adduxit, quae in ipsis rationibus creaturarum non inveniuntur, propter quod a mundanis hominibus, qui solas humanarum rerum considerant rationes, reputantur stulta. Et huiusmodi sunt documenta fidei. Et est simile, sicut si aliquis magister considerans, sensum suum ab auditoribus non accipi per verba quae protulit, studet aliis verbis uti, per quae possit manifestare, quod habet in corde » S. Thom. in 1. Cor. I. lect. III.

confusa notitia Dei rationi humanae ex consideratione creaturarum derivata. Iuxta doctrinam S. Pauli in Atheniensium Areopago propositam Act. XVII. 26–28. imprimis hoc universum in cursu suo physico et historico est dispositum ad totum genus humanum tamquam terminus, a quo omnibus oriatur inquisitio Dei. Est id intrinsecum ordinato huic mundi cursui, hic finis proximus et velut concretus, ut humana ratio his operibus adtendens (utique sui iam compos) quaerat Deum: « fecit ex *uno omne genus hominum* inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora (cursum physicum) et terminos habitationis eorum (cursum historicum), *quaerere Deum* » (cf. supra p. 41. sq.). Haec inquisitio factoris ex factitamentis, ut loquitur Tertullianus, includit iam aliquam confusam et obscuram notitiam Dei, et est evidenter prima oboriens Dei cognitio, quae non supponit aliam antecedentem. Atqui haec ipsa a Paulo dicitur oborta ex consideratione creaturarum in ordinato suo cursu. Ergo iuxta philosophiam, si ita loqui fas est, apostolicam et revelatam in Scripturis hoc universum ordinatum est a Deo pro genere humano ad ipsam primam Dei notitiam excitandam quamvis adhuc obscuram et confusam, qua homines ad ulteriorem inquisitionem inducantur, quin huic primae notitiae velut conditio *sine qua non* et velut necessarium fundamentum supponatur alia Dei cognitio ex tradita revelatione de existentia Dei.

Prima illa obscura et confusa idea ac notitia Dei ex adtentione ad creaturas communis est omnibus ratione utentibus; atque adeo ex ipsa universalitate intelligitur velut sponte et indeliberate oboriri. At vero in ulteriori inquisitione et expolitione iam postulatur applicatio rationis deliberata, quod pertinet ad alterum stadium cognitionis Dei. Potest et tenetur homo recto usu rationis quae est imago Dei, primitivam illam et sponte obortam notitiam veri Dei ex ipsa visibilium consideratione excolere; at potest etiam in hac deliberata inquisitione sua culpa deficere. « Si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, movemur et sumus; sicut et quidam vestrorum poetarum dixit: ipsius

enim et genus sumus » vv. 27. 28; cf. Sap. XIII. 6-9. (1). Potest itaque homo primitivam ideam Dei ex creaturis sponte obortam, quia obscura est et confusa, applicare rebus quae Deus non sunt: « assumptio de numine divino naturaliter quidem inest omnibus (2), sed ignorantia peccatur circa id, quod colitur » Gregor. Nyss. de beatitud. or. V. T. I. p. 801; Tertull. contr. Marc. l. I. c. 11. Hoc utique non fit nisi rationis abusu, dum homines, ut loquitur S. Hieronymus (in Tit. I. 10.), « bonam mentium sementem, quae naturaliter habet notitiam Dei, inani persuasione pervertunt, » et ideo sunt inexcusabiles Rom. I. 10; Sap. XIII. 8. Attamen in hac ipsa perversione idea Dei veri primitiva et spontanea manet inexterminabilis. Quia scilicet hinc quidem anima imago Dei facta est ipso naturali rationis lumine ad veritatem, et primo (non tempore sed fine) ad veritatem Dei cognoscendam, inde vero hoc universum est naturalis manifestatio creatoris ad animam rationalem; haec causa est, cur illa idea ac notitia Dei tum velut sponte et indeliberate oboriatur tum exterminari ab anima ratione utente non possit. Secundum haec Tertullianus, Minu-

Act. XVII.

(1) Fecit ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, quaerere Deum:

(Ὁρισας προστεταγμενους καιρους και τας ὁροθεσιας της κατοικιας ἀυτων, ζητεῖν τον κυριον) 26. 27.

Si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum etc.

(Ἐι ἀραγε ψηλαφησειαν ἀυτον και ἑυροιεν, καιτοιγε ὀυ μακραν ἀπο ἑνος ἑκαστου ἡμων ὑπαρχοντα) 27.

Sap. XIII.

Et hi fortasse errant, Deum quaerentes et volentes invenire; etenim cum in operibus illius conversentur, inquirunt.

(Και γαρ ἀυτοι ταχα πλανωνται θεον ζητουντες και θελοντες ἑυρειν· ἐν γαρ τοις ἐργοις ἀυτου ἀναστρεφομενοι διερευνῶσιν) 6. 7.

Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo huius dominum non facilius invenerunt?

(Ἐι γαρ τοσουτον ἰσχυσαν ἐιδεναι ἱνα δυνωνται στοχασασθαι τον ἀιωνα, τον τουτων δεσποτην πως ταχιον ὀυχ ἑυρον;) 9. Cf. 1. Cor. I. 20.

(2) Ἡ περι το θειον ὑποληψις (sententia rationibus nondum distincte perspectis) ἐγκειται μεν πασι φυσικως ἀνθρωποις.

tius Felix, Cyprianus, Lactantius testantur, in ipsis idolorum cultoribus remanere primitus conceptam Dei veri notitiam. « Anima licet institutionibus pravis circumscripta... licet falsis deis exancillata, cum tamen resipiscit ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, *Deum* nominat hoc solo nomine, quia proprio Dei veri » Tertull. Apolog. c. 17. Cf. Origen. de Princip. l. IV. c. 36. Hinc etiam intelligitur, quomodo non solum theoretica cognitio et practica negatio veri Dei, sed etiam primitiva indeliberata notitia confusa et eiusdem deliberata falsa applicatio simul consistere possint. « Veritatem Dei in iniustitia detinent: quia quod notum est Dei, manifestum est in illis » (1); « cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt... et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis; » « non probaverunt Deum habere in notitia » Rom. I. 18. 21. 28.

4°. *Probatio ex consensu intellectus catholici.* Qui verba Scripturae, de quibus hactenus egimus, et nominatim Rom. I. 19. sqq. ita interpretantur, ut humanae rationis (sufficienter explicatae) facultas Deum ex consideratione creaturarum cognoscendi nulla sit, nisi praesupponatur positiva revelatio existentiae Dei primitus facta homini et per traditionem inter omnes gentes conservata; iis certe repugnat sensus et consensus christianae antiquitatis in intelligendis hisce testimoniis Scripturarum. Manet autem oppositio fere perinde, sive recentiores isti dicant, ex nativa indole rationis humanae in praesenti statu nullam posse ab ea formari ideam nullamque concipi cognitionem rerum supersensibilium et Dei nominatim, nisi ex revelatione et positiva doctrina de Deo et de rebus supersensilibus; sive quadam circumlocutione asserant, ideam et cognitionem Dei prae-

(1) Si h. l. Apostolus distingueret duplicem cognitionem Dei unam omnibus communem (το γνωστον του Θεου) et alteram philosophicam excultiorem (φανερον ἐν ἀυτοις), ut falso quidam assumunt traditionalistae; non tamen esset distinctio inter cognitionem Dei ex traditione et eius expolitionem ac recognitionem ex creaturis, sed distinctio omnino foret eadem, quae Act. XVII. 17. hucusque a nobis explicata.

*

supponi debere iam conceptam velut necessarium elementum ad sufficientem explicationem rationis humanae, et propterea rationem utpote nondum sui compotem ad cognitionem Dei pervenire non posse, nisi haec ipsa cognitio Dei per extrinsecam revelationem et institutionem ei ingeratur. Est enim omnino certum, Patres et Scholae deinceps Doctores verba S. Pauli ita intellexisse, ut iis facultas humanae rationis asseratur Deum ex sola manifestatione cognoscendi, quae in creaturis relucet, non autem facultas tantummodo ex primitiva revelatione ac traditione suscipiendi notitiam Dei existentis « per modum fidei », ut adversarii aiunt; quae deinde fides praesupponatur tamquam necessarium fundamentum et conditio, sine qua nulla possit esse cognitio et demonstratio existentiae Dei ex creaturis.

Doctrinam Patrum in sequentibus proponemus, interea sufficiat consuluisse ex graecis interpretibus praecipuum Chrysostomum, qui Dei manifestationem, qua Apostolus dicit cognoscibile Dei manifestum fuisse in gentibus, totam factis et operibus constare declarat, ab illa diserte excludens positivae doctrinae traditionem. Quaerit S. Doctor: « quid est illud, quod dicitur: quia quod notum est Dei, manifestum est in illis? » Tum huius doctrinae apostolicae sensum declarat ita: « Cognitionem sui Deus a principio in hominibus posuit.... Et unde constat o Paule, quod Deus in ipsis posuit cognitionem? Quia, inquit, quod notum est eius, manifestum est in illis. Sed haec est affirmatio non demonstratio. Tu vero mihi proba et ostende, quod cognitio de Deo illis erat manifesta, et quod sponte eam neglexerunt. Unde igitur manifesta? *Vocemne illis emisit? Nequaquam; verum illud fecit, quod magis illos quam vox attrahere poterat: res creatas in medio proposuit*, ut doctus et indoctus, Scytha et barbarus ipso visu pulchritudinem visibilium cognoscens ad Deum assurgere posset. Propterea ait: invisibilia eius a creatura mundi » etc. Creaturarum magnitudinem, pulchritudinem, ordinem deinde describere pergit Chrysostomus, hancque ait esse « vocem elatius tubâ clamantem, esse praedicationem creatoris, esse magnam doctrinam propositam eo fine, ut gentes Deum

cognoscerent » in Rom. hom. III. n. 2. (1). His gemina habent tum ipse Chrysostomus aliis locis e. g. ad popul. Antioch. hom. IX. n. 2. tum ceteri Patres, Origenes, Theodoretus, Theophylactus in h. l.; Tatianus contra Graec. n. 4; Tertullianus de anima c. 18; Athanasius contra gent. n. 35. et reliqui inferius citandi.

Unus adhuc ex latinis Patribus cum Chrysostomo conferatur Augustinus. « Deum esse quandam vitam aeternam, inquit, immutabilem, intelligentem, sapientem, sapientes facientem nonnulli etiam huius saeculi philosophi viderunt... Nam quia *viderunt etiam ipsi,* quantum videri ab homine potest, *creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum, Paulus Apostolus testis est, cui utique debent credere Christiani....* Occurrebat autem ut diceretur ei; unde illi impii veritatem detinent (i. e. tenent, ut paulo ante explicaverat Augustinus)? *Numquid Deus ad quemquam eorum locutus est? numquid legem acceperunt,* sicut Israelitarum populus per Moysen? Unde ergo detinent veritatem vel in ipsa iniquitate? Audite, quod sequitur, et ostendit. Quia quod notum est Dei, inquit, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. *Manifestavit illis, quibus legem non dedit? Audi, quomodo manifestavit:* invisibilia enim eius per ea quae facta sunt,

(1) Τι ὀυν ἐστι το λεγομενον; την περι ἀυτου γνωσιν ἐξ ἀρχης τοις ἀνθρωποις ἐνεθηκεν ὁ θεος..... και ποθεν δηλον, ὁτι ἐνεθηκεν ἀυτοις την γνωσιν ὦ Παυλε; ὁτι, φησι, το γνωστον ἀυτου φανερον ἐστιν ἐν ἀυτοις. ἀλλα τουτο ἀποφασις ἐστιν, ὀυκ ἀποδειξις, συ δε μοι κατασκευασον και δειξον, ὁτι ἡ γνωσις ἡ περι του θεου δηλη ἐν ἀυτοις, και ἑκοντες παρεδραμον. ποθεν ὀυν δηλη ἠνὶ φωνην ἀυτοις ἀφηκεν; ὀυδαμως. ἀλλ' ὁ φωνης ἀυτους ἐφελκεσθαι μαλλον ἠδυνατο, τουτο ἐποιησε, την κτισιν ἐις μεσον προθεις, ὡστε και σοφον και ἰδιωτην, και Σκυθην και βαρβαρον δια της ὀψεως καταμαθοντα των ὁρωμενων το καλλος, ἐπι τον θεον ἀναβαινειν. διο φησι, τα γαρ ἀορατα ἀυτου ἀπο κτισεως κοσμου κ. λ...... τι γαρ ἐροῦσι κατ' ἐκεινην την ἡμεραν ὁι Ἑλληνες; ὁτι ἠγνοησαμεν σε; ἐιτα ὀυκ ἠκουσατε του ὀυρανου φωνην δια της ὀψεως ἀφιεντος; της ἐυτακτου παντων ἁρμονιας σαλπιγγος λαμπροτερον βοωσης,...... παντα ἐν ταξει μενοντα και δια του καλλους και δια του μεγεθους ἀνακηρυττοντα τον δημιουργον; ... ὀυ γαρ ἱνα ἀυτους ἀπολογιας ἀποστερηση, διδασκαλιαν τοσαυτην ἐις μεσον προυθηκεν, ἀλλ' ἱνα ἀυτον ἐπιγνωσιν. ἀγνωμονησαντες δε, πασης ἑαυτους ἐστερησαν ἀπολογιας.

conspiciuntur. Interroga mundum, ornatum coeli etc. (prosequitur enumerationem creaturarum)... interroga omnia, et vide si non sensu suo tamquam tibi respondent: Deus nos fecit... Quod curiositate (studio) invenerunt, superbiâ perdiderunt... Ostende Apostole, et sicut *ostendisti nobis, unde potuerunt pervenire ad cognitionem Dei,* quoniam invisibilia eius per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; ita nunc ostende, quomodo dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.... Invenisti Deum et colis idolum... et *quod per Dei opera invenisti*, per opera hominis perdis » August. sermo CXLI. n. 2. 3.

Docent itaque Patres *a*) credendum esse ex Apostoli testimonio, gentiles saltem philosophos « potuisse pervenire ad cognitionem Dei, » « Deum in eis posuisse sui cognitionem, » « eos invenisse verum Deum (cognitione); » *b*) ad hanc cognitionem eos pervenisse, non quod eis praesto fuerit vox Dei, quod alicui eorum Deus sit locutus, quod legem acceperint aliquam positivam; sed *c*) ipsas « creaturas in medio positas esse vocem, praedicationem, responsionem, doctrinam Dei, » ita ut ex hac verum Deum cognoscere et potuissent et debuissent. Citra ambiguitatem ergo censuerunt SS. Patres, ab Apostolo proponi aspectabile hoc universum tamquam Dei manifestationem ad rationem humanam, ita ut ratio praeter et citra positivam de Deo doctrinam primitus revelatam et traditione conservatam possit, et si alia praesidia desint, teneatur verum Deum ex hac sola naturali manifestatione cognoscere.

5°. *Declaratio ex modo, quo se habet utrumque medium manifestationis Dei, primitivae nempe revelationis traditio, et permanens opus Dei creatoris, universi creati inquam status ac ordo.* Manifestatio Dei (scilicet ut Deum cognoscerent, de hac enim sola manifestatione nunc agitur) facta primis hominibus, ut etiam ad posteros propagaretur, duplex erat, revelatio supernaturalis *per doctrinam*, et manifestatio naturalis *per creaturas*. Nomine autem *doctrinae* hic comprehenditur non solum doctrina extrinsecus proposita sed etiam interna illustratio, seu scientia sive *per se* sive *per accidens* infusa, h. e. supernaturalis sive simpliciter sive quoad

modum communicationis, quae tamen doctrina ad posteros propagari a primis hominibus non poterat, nisi quadamtenus per extrinsecam institutionem. Hoc medium manifestationis Dei, revelatio et doctrina de Deo divinisque attributis per institutionem ad posteros propaganda, obnoxium erat corruptioni et perversioni non utique in se, sed quatenus doctrina revelata et primitus tradita ex hominum mentibus poterat obliterari, in eius locum substitutis commentis et doctrinis absurdis de diis fictitiis. Ita reipsa factum esse novimus, et inter omnes gentes traditione et publica ac privata institutione propagatam theologiam illam, quam Varo fabulosam et civilem appellat, distinctam a theologia physica sive naturali, quae a sapientioribus non ex traditione sed *contra communem traditionem* ac institutionem popularem exculta est (cf. S. August. Civ. Dei. l. VI. et VII.).

Manifestatio Dei naturalis, quatenus obiective spectata continetur ipso spectabili universo, nec corrumpi poterat ab homine nec mutari; ea igitur a primordio humanae rationi praesto erat eâdem semper sinceritate. Sed humana ratio, cuius usus et abusus a voluntate plurimum pendet, non eodem semper modo ad eam se habet. Quamdiu fides in traditam doctrinam revelationis de Deo perseverat et saltem in communi quadam notitia conservatur, doctrina revelata et institutio ex revelatione petita circa Deum divinaque attributa cognitionem rationalem, quae est ex manifestationibus naturalibus, tum ab erroribus praemunit, tum positive iuvat ac promovet (1); unde fit, ut hac in feliciori conditione, ubi manifestatio et cognitio ex duplici fonte coniungitur, vires et functiones rationis per se et seorsum spectatae a subsidio revelationis non tam facile distinguantur. At vero in conditione altera commentis de diis, qui divinum nihil habent sed nomen tantum mendax, substitutis in locum doctrinae ex revelatione traditae de

(1) Quomodo non solum absoluta sit necessitas revelationis ad fidem supernaturalem, sed etiam necessitas moralis ad cognitionem simpliciter, quae sit satis exculta et sine admixtis erroribus, quoad veritates etiam rationales ordinis religiosi ac moralis, declaravimus in Appendice ad Tract. de Trad.

Deo, hacque religione fictitia per longas aetates publicis privatisque moribus ac institutis inter omnes gentes confirmatâ, traditio illa erroris a maioribus accepta et institutio de diis deabusque absurdissimis rationem non solum non iuvat, sed vehementer etiam impedit in manifestationibus Dei naturalibus rite aestimandis (1). Cum ergo in hac corruptione nihilominus idea et notitia obscura et confusa verae divinitatis perseverat, ea non doctrinae et institutioni de illis monstris deorum sed manifestationi naturali in creaturis, quam lumen rationis velut sponte sua apprehendit iuxta paulo ante declarata, adscribi debet.

Ita Patres et Doctores christiani non ex subsidio traditionis gentilium, sed *contra impedimentum huius traditionis,* per naturalem et spontaneam apprehensionem ex rebus creatis universaliter perseverare docent aliquam saltem confusam veri Dei ideam ac notitiam. « A primordio rerum, inquit Tertullianus (cont. Marc. I. c. 10.), conditor earum *cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis ut Deus agnosceretur....* Maior popularitas (multitudo) generis humani ne nomine quidem Mosis compotes, Deum Mosis tamen norunt; *etiam tantam idololatria dominationem* (cognitionem dominii veri Dei) *obumbrante* seorsum tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent, et Deum Deo-

(1) Mirum est, hanc doctrinam ab anonymo illo qui nostras has theses impugnandas suscepit, potuisse detorqueri et serio affirmari, ex nostra sententia institutionem in humana societate gentilibus ad explicandum usum rationis non adiumento sed impedimento fuisse. « Cum dicatur, quod institutio socialis, qualis erat apud gentes, rationem non iuvat sed vehementer impedit, iuxta hanc doctrinam felices dicendi essent illi pueri, qui statim post nativitatem seorsim a ceterorum consortio nutrirentur et rerum contemplationi committerentur... Praeterea ex cl. auctoris doctrina sequi videtur, quod institutio aliena Platonem v. g. non modo non iuvavit (i. e. iuvit) sed potius impedivit. » Ita ille in opusc. cit. p. 57. De institutione sociali in ordine ad usum rationis explicandum heic nihil nos diximus (aliquid de ea indicavimus in Append. cit. ad Tract. de Trad.); sed dicimus, « traditionem erroris » et absurda commenta, quae de diis a maioribus acceperant gentiles, non subsidium sed obumbrationem et impedimentum fuisse ad rationalem cognitionem Dei divinorumque attributorum.

rum..... Habet Deus testimonia totum hoc quod sumus, et in quo sumus. » In eundem sensum loquitur Lactantius (divin. instit. l. II. c. 8.). « Cum sapere, id est *veritatem quaerere omnibus sit innatum,* sapientiam sibi adimunt, qui sine ullo iudicio *inventa maiorum probant, et ab aliis pecudum more ducuntur.*» Aliud longe est, quod Patres complures dicere solent, ipsos philosophos gentiles ad cognitionem Dei perfectius excolendam habuisse adiutricem doctrinam revelatam ex sacris libris ab eis delibatam; quamquam philosophi eam doctrinam non « per modum fidei » recipiebant sed per modum philosophiae, quatenus ratione eam intelligebant, multoque minus ex ea primam hauserunt Dei notitiam. Quidquid vero de hoc censeas, certe in citatis locis Scripturae Rom. I. Sap. XIII. Act. XIV. XVII. manifestatio Dei in creaturis spectatur « obumbrante tantam dominationem idololatria, » atque ita rationi per se spectatae praecisione facta a subsidio doctrinae revelatae vires asseruntur et officium verum Dei cognoscendi.

CAPUT II.

DE CONSENSU CHRISTIANAE ANTIQUITATIS IN EXPLICATIONE EIUSDEM DOCTRINAE.

THESIS VI.

Consentiunt Patres, ex manifestatione Dei in creaturis posse perveniri lumine rationis ad primam notitiam et ad expolitiorem cognitionem existentiae Dei.

« Doctrinam in Scripturis traditam de Dei veri existentia lumine » rationis insito cognoscenda Patres Doctoresque christianae antiquita» tis consensione maxima excoluerunt; ex eorum enim documentis con» stat communis haec eorum sententia: 1° ex spectabili hoc universo hu» manae rationi relucere Dei manifestationem; 2° hanc manifestationem » rationisque vim insitam ita esse comparatam, ut in omnium animis, » qui rationis usum habent expeditum, saltem confusa aliqua Dei co» gnitio ex ipsa obvia universi consideratione velut sponte sua oboria» tur; 3° ad hanc primitivam cognitionem excolendam, ut plenior eva» dat et distinctior, tum obiective vestigia Dei in creaturis tum subiective » lumen rationis non deesse. »

I. Quamdiu doctrina de Dei manifestatione per aspectabile hoc universum solum generatim spectatur, ea apud

omnes Patres tam constans est et tot eloquentissimis disputationibus exornata, ut nulli dubitationi locus esse possit. Repetunt enim et inculcant quavis data opportunitate inde ab Apologetis Iustino, Athenagora, Tatiano usque ad Gregorium M., Ioannem Damascenum, Bernardum: Dei notitiam esse universalem apud omnes gentes eo, quod Dei opera omnibus proposita Deum in se invisibilem humanae rationi demonstrant existentem, atque ita operibus ipsis doctrina continetur et institutio quaedam de Deo, quam omnes homines intelligunt. «Forte, inquit Clemens Alex., ne aggredi quidem oportet demonstrationem (existentiae Dei), cum sit manifesta Dei providentia ex ipso aspectu omnium operum, quae arte constant et sapientia, et quae hinc quidem ordine fiunt, inde ordine manifestantur; qui vero dedit nobis esse et vivere, impertiit quoque rationem rationabiliter et bene nos vivere volens.» Post longiorem disputationem subiungit: «parentem igitur et rerum omnium creatorem omnia ex omnibus vi insita et citra doctrinam percipiunt (ἐμφυτως και ἀδιδακτως ἀντιλαμβανεται)... homines universi, Graeci ac barbari (1). Genus vero nullum sive agricolarum, sive nomadum, sive urbes incolentium vivere potest, quod superioris naturae persuasione non sit praeoccupatum (μη προκατειλημενον τῃ του κρειττονος πιστει). Itaque populi omnes ad orientem et occidentem, ad boream et ad austrum unam et eandem habent anticipationem de illo, qui hoc regnum constituit, *siquidem universalissimae eius operationes omnia aeque pervaserunt* (2) Strom. V. p. 547. 612. Idem ante Clementem Athenagoras (Legat. pro christ. n. 4. 5. 7.), post ipsum Athanasius (orat. c. gentes n. 34. 35.) demonstrant, quorum

(1) Hunc magistri sui locum expressit Origenes de Princip. l. I. c. 3. n. 6, ubi ostendit ad omnia etiam irrationalia pertingere participationem Patris quatenus est *Esse* (ὁ ὢν), rationales vero creaturas participes etiam esse Verbi per rationem, « et per hoc, inquit, velut quaedam semina insita sibi gerunt sapientiae et iustitiae, quod est Christus. » Est hic λογος σπερματικος vel σπερμα λογου, de quo Iustinus aliique PP. loquuntur, ut adhuc inferius videbimus.

(2) Παν μεν ἐθνος..... μιαν ἐχει και την ἀυτην προληψιν περι του καταστησαμενου την ἡγεμονιαν, ἐιγε και τα καθολικωτατα των ἐνεργηματων ἀυτου διαπεφοιτηκεν ἐπ᾽ ἰσης παντα.

ille huius mundi statum ordinem, perpetuum concentum, magnitudinem, splendorem, speciem, dispositionem totidem « pignora esse ait colendi Deum (ἐνεχυρα της ϑεοσεβειας); invisibilia enim ex visibilibus intelligi. » Athanasius vero, « res creatae, inquit, quasi litteris sua dispositione et ordine dominum ac creatorem suum indicant et proclamant... cum enim Deus secundum propriam naturam invisibilis sit et incomprehensibilis, ideo creationem verbo suo ita disposuit, ut saltem ex operibus ab hominibus cognosci possit; saepe enim artifex etiamsi ipse non videatur, ex operibus cognoscitur. Quemadmodum etiam de statuario Phidia narrant, eius nempe opera ex mutua partium proportione et dispositione Phidiam licet absentem spectantibus exhibuisse: ita oportet ex mundi dispositione intelligere huius creatorem et effectorem Deum.» Hisce simillima repetunt Iustinus de Monarchia n. 1. coll. Apolog. II. n. 6; Tatianus cont. Graec. or. n. 4; Iren. l. II. c. 6. 9; III. c. 25; Theophilus Antioch. ad Autolyc. l. I. n. 1–7; Tertullian. cont. Marcion. l. I. cc. 10. 11; Apologet. c. 17; de testimonio anim. cc. 1. 2. 5; de anima cc. 2. 18. 20; Origines in Rom. I; cont. Celsum l. VII. n. 36; Minutius Felix in Octavio n. 18; Cyprianus de idolorum vanitate n. 5; Constitutiones Apost. l. VIII. c. 12; Basilius cont. Eunom. l. I. n. 14; epp. 234. et 235. ad Amphilochium; Gregor. Nazianz. or. 28. al. 34. n. 5–21; or. 34. al. 24. n. 10; Gregor. Nyss. de beatitudin. or. 6. T. I. p. 813. sqq.; contr. Eunom. l. XII. p. 320. seqq.; Chrysost. in Rom. hom. 3; ad popul. Antioch. hom. 9; in homiliis de Incomprehensibili; Hieronym. in Gal. c. I. et III. T. VII. pp. 391. 419. ed. Vallarsi; August. de Genes. ad litt. l. IV. n. 49; Serm. 141. al. 55. de verbis Dñi; Cyrill. Alexandr. in Io. I. Opp. T. IV. p. 74–76; contr. Iulian. l. II. T. VI. P. II. p. 52; Gregor. M. Moral. l. XXVII. c. 5; Damasc. Fid. orthod. l. I. cc. 1. 3.

Omnium nomine audiatur Gregorius Naz. or. 28. al. 34. n. 5. 6. « Natura Dei est in se inapprehensibilis et incomprehensibilis, non dico, *quod sit,* sed *quid sit;* plurimum enim haec differunt... Etenim Deum esse, et omnium creatricem ac conservatricem causam, tum oculi ipsi tum lex naturalis docent; illi quidem, dum rebus visibilibus et pul-

chre compositis et progredientibus atque, ut ita dicam, sine motu motis et actis adspectum advertunt, haec (lex naturalis) autem, dum per res visibiles et ordinatas harum auctorem ratiocinando concludit. Quomodo namque substitisset umquam et constitisset hoc universum, nisi Deo omnia creante et conservante? Neque enim citharam quis videns pulcherrime elaboratam eiusque concinnitatem et artem, vel eius audiens sonos harmonicos aliud mente reputabit, quam citharae artificem et citharoedum, et ad ipsum cogitatione feretur, etiamsi de facie forte eum non novit; sic et nobis causa efficiens et movens et conservans res effectas manifesta est, etiamsi mente non comprehendatur. Nimis autem stolidus est, qui hucusque non progreditur sponte sua et naturalibus obsecutus demonstrationibus, quique simul non assequitur, Deum non hoc esse, quod imagine aliqua animo concepimus vel informavimus, vel quod ratio adumbravit » (1). Hoc idem brevi sententia Basilius in Hexaem. hom. I. n. 6. et Cyrillus Alex. contr. Iulian. l. II. p. 73. complexi sunt, quorum ille aspectabilem hunc mundum dicit esse « rationalium animarum seholam et gymnasium ad cognitionem Dei, dum per visibilia et sensibilia praebet menti manuductionem ad intelligentiam invisibilium, sicut ait Apostolus: invisibilia enim eius etc. » (2) Cyrillus ad quaestionem, quomodo coeli enarrent gloriam Dei, respondet: « praeclara et eximia opera licet voce destituta tamen pro-

(1) Φυσις ἀληπτος και ἀπεριληπτος, λεγω δε, ὀυχ ὀτι ἐστιν, ἀλλ' ἡ τις ἐστιν...... του μεν γαρ ἐιναι θεον και την παντων ποιητικην τε και συνεκτικην ἀιτιαν και ὀψις διδασκαλος και ὁ φυσικος νομος (lex necessaria et immediate evidens, quod nihil est sine ratione sufficiente et nihil fit sine causa). ἡ μεν (ὀψις) τοις ὁρωμενοις προσβαλλουσα και πεπηγοσι καλως και ἀκινητως, ἱνα ὀυτως ἐιπω, κινουμενοις και φερομενοις. ὁ δε (φυσικος νομος) δια των ὁρωμενων και τεταγμενων τον ἀρχηγον τουτων συλλογιζομενος κ. λ.. . . . και λιαν ἀγνωμων ὁ μη μεχρι τουτων προϊων ἑκουσιως και ταις φυσικαις ἑπομενος ἀποδειξεσιν. ἀλλ' ὀυδε τουτο ἐιναι θεον, ὁπερ ἐφαντασθημεν ἡ ἀνετυπωσαμεθα, ἡ λογος ὑπεγραψεν.

(2) Ψυχων λογικων διδασκαλειον και θεογνωσιας ἐστι παιδευτηριον δια των ὁρωμενων και ἀισθητων χειραγωγιαν τῳ νῳ παρεχομενος προς την θεωριαν των ἀορατων.

clamant quodammodo scientiam artificis, quam in se ipsis velut radiis reflectunt » (1).

Hoc igitur universo contineri manifestationem Dei ad humanam rationem ita, ut Deus existens ex existente hac rerum universitate cognosci possit, consensus est totius christianae antiquitatis. Quoniam vero non tam generatim de cognitione Dei ex creaturis quaeritur, an aliqua sit; sed potius de modo, quo illa se habeat: ad hunc ipsum modum distinctius secundum Patrum doctrinam considerandum progredimur, licet quid de eo Patres tradiderint, ex testimoniis iam citatis non obscure intelligi possit.

II. Vidimus in thesi superiori, iam in ipsis Scripturis distingui duplicem velut gradum cognitionis Dei ex rerum creatarum consideratione, priorem obscuram et confusam adhuc, quae quodammodo sponte exoriatur, et hominem rationalem excitet ad quaerendum Deum deliberata attentione et studio reflexo, quo perveniatur ad gradum alterum clarioris iam et distinctioris cognitionis. Hanc distinctionem a SS. Patribus Doctoribusque christianis disertius explicatam habemus.

Docent Patres magno consensu praeter et ante cognitionem Dei, quae scientificae et philosophicae meditationis ac demonstrationis sit fructus, aliquam iam inesse communem omnibus hominibus, qui rationis lumen non oppresserunt. Hanc notitiam Dei primitivam velut anticipationem mentis his fere characteribus describunt:

1° Ea oboritur ex congenitis naturae rationalis principiis sponte sua, nec doctrina ac disciplina discitur; sed homo rationalis ipse per se eam concipit. Verbis disertis dicitur: « conceptio et sententia insita; cognitio naturaliter inserta; naturalis anticipatio mentis; id quod homo ex insita natura et citra institutionem concepit; quod non institutione discitur, sed quod homo discit ex se ipso; ratio congenita omnibus et prima in nobis lex ad Deum nos ducens ex creaturis aspectabilibus (2); cognitio, quam natura ipsa

(1) Καιτοι φωνην ὀυκ ἐχοντα μονονουχι και διακεκραγασι την του τεχνουργησαντος ἐπιστημην ἐφ ἑαυτοις ἐκφαινοντα.

(2) Δοξα, ἐννοια ἐμφυτος. γνωσις του ἐιναι θεον φυσικως ἐγκατεσπαρ-

suggerit quasi de publico sensu; doctrina naturae congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa » etc. Iustin. Apol. II. n. 6; Clem. Alex. Strom. V. p. 612; Orig. in Rom. l. I. n. 16; Tertull. de anima c. 2; de testim. animae c. 5; Euseb. Praep. Ev. l. II. c. 9; Naz. or. 28. al. 34. n. 6.16; 34. al. 24. n. 10; Nyss. de beatitud. or. 5. T. I. p. 801; Cyrill. Alex. contr. Iulian. l. II. p. 52; Damasc. Fid. orthod. l. I. c. 13.

Ideo 2° haec Dei notitia communis est omnibus non solum doctis sed indoctis ac barbaris, quia omnes habent animam rationalem et Dei opera considerationi omnium perpetuo obiiciuntur; propterea que haec primitiva et fundamentalis notitia Dei rationem non deserit, etiam dum homo contra rationem publicis privatisque moribus ad idololatriam instituitur. Vide Clementem Alex. loco supra citato: « manifesta est Dei providentia ex ipso aspectu omnium operum... quia impertiit nobis Deus rationem.... unde nullum est genus hominum, quod superioris naturae persuasione non sit praeoccupatum (προκατειλημμενον)... quia universalissimae Dei operationes omnia aeque pervaserunt. » Idem Strom. V. p. 590: apud omnes recte sapientes fuisse, inquit, Dei manifestationem naturalem, « qui non omnem plane pudorem exuerunt adversus veritatem » (ὁι και μη τελεον ἀπηρυθριακοτες προς την ἀληθειαν). Nazianzeni l. c. vidimus sententiam: « Deum esse, tum oculi ipsi tum lex naturalis rationis docent.... Nimis autem stolidus est, qui hucusque non progreditur sua sponte et naturalibus obsequens ostensionibus. » In eundem sensum loquitur Augustinus in Io. tract. 106. n. 4: « haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali ratione iam utenti non omnino ac penitus possit abscondi; exceptis enim paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus hominum Deum mundi huius fatetur auctorem. » Chrysostomus hom. IX. n. 2. ad popul. Antioch.: « per res Deus naturam humanam docere voluit. Quid tandem est,

μενη. ἐννοια, προληψις φυσικη. ὀυ διδακτον, ἀυτομαθες, ἀυτοδιδακτον χρημα. του πατρος ἐμφυτως και ἀδιδακτως ἀντιλαμβανεται παντα. ὁ ἐκ θεου λογος και πασι συμφυτος και πρωτος ἐν ἡμιν νομος ἐπι θεον ἡμας ἀνηγαγεν ἐκ των ὁρωμενων.

per res? Per ipsam creaturam.... et Scytha et barbarus, et Indus et Aegyptius, et omnis homo super terram incedens hanc vocem audiet; non enim per aures sed per oculos in mentem incidit nostram: visibilium autem participatio eadem est neque differens sicut linguarum... vocem creatura et barbaris emittit et Graecis et omnibus universim hominibus facilem intellectu. » Simillima habet Tertullianus cont. Marc. I. c. 10. Hinc idem Tertullianus in testimonium Dei advocat animam ipsorum gentilium, «non quae scholis formata sapientiam ructat, sed simplicem, rudem et impolitam et idioticam, qualem habent, qui ipsam solam habent... Magistra natura, anima discipula: quidquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae » Tertull. de testim. animae c. 2.5.

3° In subiecto cognoscente declarant hanc vim et congenitum impulsum sicut ad cognoscendam veritatem universim, ita imprimis ad cognoscendum Deum ex ipsa rationalis animae natura, qua est imago Dei veritatis substantialis, fontis ac normae omnis veritatis. Sicut enim creata omnia quae sunt, et quae sunt et vivunt, pro diverso gradu perfectionis communicatae sunt adumbratio et participatio quaedam analoga Dei creatoris, quatenus est *Essentia* (ἡ ἀυτοουσια), principium et exemplar omnis *esse* tum possibilis tum realis, et quatenus est *ipsa vita* (ἡ ἀυτοζωη), principium et exemplar omnis vitae; ita homo per rationem est participatio et imago Dei, etiam quatenus Deus est *ipsa sapientia* (ἡ ἀυτοσοφια) (1),

(1) Primus igitur gradus eorum quae tantummodo *sunt*, habet interpositos gradus superiores eorum quae *sunt, vivunt*, et *sapiunt*; gradus secundus viventium habet interpositum gradum superiorem intelligentium; hic autem in scala creaturarum Deo est propinquior et similitudo expressior, unde in intelligentibus creaturis *imago* Dei, in inferioribus *vestigium* Dei esse dicitur (S. Th. 1. q. 93. aa. 1. 2. 6.). Secundum haec intelligi debet S. Aug. l. qq. 83. q. 51. n. 2, ubi declaratis diversis gradibus participationis secundum *esse, vivere* et *sapere* concludit: « quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum id ipsum ita est ad imaginem, ut nullâ naturâ interpositâ formetur, et ideo nihil sit Deo coniunctius; et sapit enim et vivit et est, qua creatura nihil est melius. » Patet, quam inepte hoc loco

atque ita (loquendo per *appropriationem* secundum proprios characteres divinarum personarum) imago Sapientiae hypostaticae, quae est Deus Verbum. Secundum hanc participationem ipsa facultas intellectualis, ipsa ratio dicitur nobis congenitum verbum seminale (λογος σπερματικος) (1), de quo loquuntur Iustinus Apol. II. n. 8. 13; Tertull. l. de anima c. 20; Basil. in regul. fusior. interrog. 2; Severian. Gabalit. de sigillis n. 2. (inter Opp. Chrysost. T. XII. p. 404); Cyrill. in Io. Opp. T. IV. p. 74. 75. 76. « Verbum, inquit Cyrillus, illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum non docendo sicut angeli vel homines; sed potius ut Deus creando (ου διδασκαλικως αλλα μαλλον δημιουργικως) unicuique eorum, qui in existentiam vocati sunt, semen sapientiae sive cognitionis Dei immittit, et radicem inserit intelligentiae sicque efficit animal rationale propriae naturae particeps illud reddens. » Origenes (de Princip. l. I. c. 3. n. 8.) appellat « participationem Verbi, » Clemens Al. (cohort. ad gent. p. 45.) « divinum defluxum (απορροιαν θεϊκην) omnibus simpliciter hominibus, maxime vero doctrinae vacantibus instillatum, per quem etiam inviti fatentur unum esse Deum. » Hoc eodem sensu imaginis Dei Gregor. Naz. or. 28. al. 34. n. 17. mentem et rationem ait esse « divinum quid et deiforme » (θειον τουτο και θεοειδες). In ipsa igitur natura rationali, ut imago Dei est, fundatur animae propensio (συμπαθεια) et impulsus ad quaerendum Deum in consideratione universi. Ita Athenagoras Legat. pro Christian. n. 7: « unum Deum esse, ut plurimum vel inviti fatentur omnes, quando ad universorum principia veniunt... Poetae quidem et philosophi ut alia ita et hoc concludendo attige-

aliqui abusi sint, ut auctoritate Augustini probarent, non ex creaturarum consideratione sed immediata intuitione a nobis Deum cognosci.

S. Thomas de illa participatione sapientiae, quam etiam impressionem appellat, saepe loquitur, praesertim ubi explicat, quomodo omnia cognoscamus in immutabili veritate e. g. 1. q. 88. a. 3. coll. q. 12. a. 12; in Boëth. de Trin. prooem. q. 1. a. 3. ad 1. etc.

(1) Saepe λογος σπερματικος sumitur non hoc sed alio sensu obiective pro ordine et legibus, quibus hoc universum a divina sapientia institutum est et regitur, pro sapientia quae effusa est super omnia opera eius, ut apud Athanas. cont. gent. n. 40.

runt, impulsi a sua quisque anima secundum cognationem spiraculi a Deo accepti ad quaerendum, si possint invenire et intelligere veritatem » (1).

III. Quamvis ex communi omnibus consideratione huius universi (2) notitia Dei existentis, ut est ens aliquod personale, sapiens, bonum, providum, a quo reliqua omnia pendent ut a principio et fine, velut sponte sua et hoc sensu etiam necessario ingeratur, « haec enim est summa delicti nolle agnoscere quem ignorare non possis » (Tertull. Apol. c.17; Cyprian. de idol. van. p. 227.): haec tamen cognitio primitiva admodum imperfecta est et huiusmodi, quam Graeci proprie *πρόληψιν* appellant, « ante percepta cognitio scilicet *enodationis* indigens » (3). Huius vero notionis et confirmatio et enodatio rationalis iam ad scientiam pertinet, quae dicta est philosophia prima. Quo scilicet perfectius totius huius universi dependentia essentialis in triplici suo ordine, instituta reflexa meditatione cognoscitur, eo evidentius ratio intelliget existentiam causae necessariae; et quo distinctius perfectio eiusdem universi, « magnitudo et pulchritudo » (Sap. XIII.), unitas in multiplicitate, mirabilis subordinatio minimorum et maximorum ad fines proximos per medios usque ad summum perspicitur, eo luculentius causae necessario existentis perfectiones ratio assequetur. Neque id solum a posteriori, sed etiam *mediate* quodammodo a priori. Postquam enim a posteriori *entis a se* existentia demonstrata est; ex ipsa intrinseca ratione *Esse* necessarii, atque ita velut a priori eius infinita perfectio intelligi potest (4).

(1) Ἐπεβαλον στοχαστικως, κινηθεντες μεν, κατα συμπαθειαν της παρα του θεου πνοης, ὑπο της αὑτος αὑτου ψυχης ἑκαστος ζητησαι, εἰ δυνατος εὑρειν κ. λ. (Cf. Act. XVII. 27; Sap. XIII. 9.)

(2) Nomine *universi*, ut per se patet, non solum substantiae aspectabiles, sed ea omnia quae in hoc ordine cognitioni subsunt, et nominatim homo ipse ac anima humana cum omnibus suis facultatibus et necessitatibus comprehenduntur.

(3) « Notionem appello quod Graeci tum ἐννοιαν tum προληψιν dicunt; ea est insita et ante percepta (al. praecepta) cuiusque formae cognitio enodationis indigens » Cicero Topic. c. 7.

(4) Post ea quae diximus, non opus est ut iterum moneamus, hanc philosophicam inquisitionem non carere magnis difficultatibus, et inde

Exempla huius elimatioris demonstrationis eaque magnificentissima reperies apud SS. Patres fere omnes superius citatos praesertim apud Athenagoram, Athanasium, Lactantium, Gregorium Nazianzenum, Io. Damascenum. Cf. Petav. de Deo l. I. c. 1. 2.

Patres plerique, qui vel gentilibus vel adversus Eunomianos scribebant, Deum fere considerant sub ratione causae efficientis, atque ita ab effectu creato ascendentes ad Deum creatorem, argumentum cosmologicum et quod dici consuevit physico-theologicum, prae ceteris excoluerunt. Augustini vero ingenium assuetum meditationibus sublimissimis, licet et ipse modum ex aspectabilibus creaturis primitus Deum cognoscendi commendet tamquam proprium mentis humanae (Genes. ad litt. l. IV. c. 32. n. 49; Serm. 141. 241. etc.), ubi tamen de expolitione quaerit intelligentiae, quid Deus sit, potius ex cognito ordine metaphysico sese erigere solet ad Deum causam exemplarem: ex aeterna scilicet et immutabili veritate rationum in numeris etiam et in spectaminibus disciplinarum, ex ideis sapientiae, iustitiae, veri ac boni, ex legibus metaphysicis, quibus non solum quidquid est, sed quidquid esse potest, absoluta necessitate subest ac regitur, visu mentis conspicere nititur veritatem, sapientiam, ac bonitatem substantialem, quae

in ordine praesenti moralem consequi necessitatem praelucentis revelationis secundum ea, quae declarat S. Thomas 1. q. 1. a. 1; de verit. q.14. a. 10; contra gent. l. I. c. 4. Licet enim vires rationi per se adsint ad has veritates assequendas, et ideo veritates sint ac dici debeant rationales, quod solum contendimus; non tamen est consequens, ut ratio quod per se potest, etiam actu assequatur, cum multa sint, quae plenam et constantem virium exsertionem difficilem reddant et saltem plerisque hominibus moraliter impossibilem. Facta igitur distinctione inter duplex velut stadium, inter primitivam illam Dei notitiam sponte oborientem et inter distinctiorem atque excultam cognitionem, nulla est contradictio, quam anonymus l. c. p. 42-44. confinxit, in hac duplici assertione: « per principia nobis innata *de facili* percipere possumus Deum esse » S.Th. in Boëth. de Trin. prooem. q. 1. a. 3. ad 6; et « ad cognitionem eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet... Sic ergo nonnisi *cum magno labore* studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest » Id. contr. gent. l. I. c. 4.

tum totius ordinis metaphysici intelligibilis fundamentum est et subsistens exemplar, tum causa luminis rationalis quo vera intelligimus. Ita argumentari videas Augustinum l. II. de libero arbitrio (per totum); Confess. l. VII. c. 17; de vera relig. n. 52. 2. sqq.; Soliloquior. l. I. c. 5. 8; de Ordine l. II. c. 16. etc. Cf. Lessium de perfect. divin. l. VI. c. 4. n. 39. sqq.

Scholion. Sicut doctrinam Scripturarum videmus amplissimis SS. Patrum explicationibus declaratam, ut de genuino catholico intellectu nulla videatur esse posse dubitatio, ita eandem Scripturae et Patrum doctrinam, ne quid desideretur, Scholae Doctores communi consensu suis disputationibus vindicarunt; tradunt enim velut doctrinae caput, cui repugnare nefas sit, Dei existentiam ratione certo demonstrari posse. Inter innumerabiles consuli possunt S. Thomas (qui opinionem oppositam de verit. q. 10. a. 12. *manifesto falsam*, cont. gent. I. c. 12. *errorem* appellare non dubitavit); Alex. Hal. 1. P. Summae q. 2. m. 2. aa. 1-4; m. 3. aa. 1. 2; Albert. M. Summa theol. q. 14. m. 1. usque ad q. 17. Opp. T. XVII; S. Bonav. 1. dist. 3. a. 1. q. 2. 3. Ex recentioribus consulantur Gillius de Deo Tract. VIII. c. 5. n. 7; Bellarm. de grat. et lib. arbitr. l. IV. c. 2; Molina, Valentia, Suarez, Vasquez in 1. P. de Deo; Franc. de Lugo disp. XIV. c. 2. etc.

Postremo quoad valorem demonstrationis rationalis conferantur lata in hac re iudicia. A facultate Sorbonica *de mandato apostolico* 1348 inter ceteras theses Nicolai de Outricourt etiam sequentes sunt damnatae: « Item (dixit), quod nulla potest esse demonstratio sumpta ex existentia unius rei, effectus ad causam aut e converso. » « Item quod nescimus evidenter, quia sit Deus, intelligendo per Deum ens nobilissimum » (Du Plessis d'Argentrée Collectio Iudiciorum etc. T. I. p. 355.). Professor Argentoratensis a suo Episcopo approbante Gregorio XVI. (litteris apostolicis 20. Dec. 1834.) iussus est subscribere (8. Sept. 1840.) huic thesi: « Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet. » Propositiones huic geminas iubente S. Congregatione Indicis 12. Dec. 1855. D. Bonetty suscepit: Prop. 2.

« Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. » Prop. 4. « Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos Scholastici non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. »

THESIS VII.

De sensu quo Patres notionem Dei naturae humanae insitam *appellant.*

« Notio Dei primitiva et adhuc confusa a SS. Patribus *naturae in-* » *sita* appellatur non eo sensu, quo recentiores quidam de *ideis innatis* » loquuntur. Patres enim illam Dei notitiam cum ipsa rationali natura » consertam dicunt, quod naturae insito lumine velut sponte concipiatur » ex obvia rerum mundanarum consideratione citra inquisitionem phi- » losophicam et citra institutionem positivae revelationis; adeoque dis- » tinguunt *notitiam insitam* non ab acquisita simpliciter, sed tum a co- » gnitione excultiori per diligentiores subtilioresque meditationes, tum » maxime a cognitione perfectiori quae revelationi debetur. »

Cognitionem aliquam Dei omnibus hominibus ratione utentibus (« exceptis paucis, in quibus natura nimium depravata est ») communem et velut sponte oborientem a Patribus magno consensu asseri, eandemque naturae insitam dici, ex superiori thesi satis constat. Ex hac autem et aliis huic geminis appellationibus et descriptionibus, quidam viri eruditi Thomasinus, Henricus Klee, et post eos Staudenmair demonstrare aggressi sunt, suam sententiam de idea Dei innata et naturae rationali concreata genuinam esse et vix non communem Patrum doctrinam. Nos quidem illam opinionem philosophice spectatam putamus demonstrari posse nullo plane nixam solido fundamento; nunc tamen unice de Patrum sententia sermo nobis est, qui de hac re non raro in connexione cum doctrina Scripturarum atque adeo theologice loquuntur.

Inspectis itaque Patrum contextibus omnino convincitur, hanc ipsam cognitionem, quae prolatis eorum verbis asseritur insita et congenita naturae, doceri obortam ex operum Dei inspectione licet obvia et sponte se ingerente;

nomina vero et descriptiones, quae proferuntur, non illud sibi velle, quod idea ipsa et notitia Dei animae concreata sit; sed quod anima rationalis imago Dei ad Deum cognoscendum ita facta est, ut ex insitae rationalis facultatis exsertione indeliberatâ atque ita motu naturali ad aliquam Dei cognitionem perveniat, quae ideo velut *insita et cum natura conserta* non quidem opponitur notitiae simpliciter acquisitae sed cognitioni excultiori, quae studiis meditate susceptis efflorescit, tum potissimum illi, quae disciplinae et institutioni vel positivae revelationi debetur. Quare si notitia Dei illa rudior et primitiva cum hac altera subsequente et expolitiore conferatur, ea immediata etiam dici potest, licet immediata non sit eo sensu, quod Deum nullo interposito medio cognoscamus. Huiusmodi enim immediatam cognitionem Dei in se ipso et ex se ipso SS. Patres et veteres Doctores praeter visionem beatificam nullam noverunt, qua de re in sequentibus dicendi adhuc locus erit. Nunc eam quam declaravimus, cognitionis *insitae* originem a Patribus doceri demonstrandum est.

1°. Statuunt imprimis Patres illi ipsi, qui de cognitione Dei insita loquuntur, principium generale, animam quamdiu cum hoc corpore mortali unam naturam componit non nisi a cognitione sensibilium progredi posse ad cognitionem intellectualium et nominatim Dei ipsius ita, ut illa huic necessario supponatur, et haec illi tamquam cuidam ascensionis gradui insistat, quae verba sunt Clementis Alexandrini (1). Inter PP. quos auctores citati Thomasinus, Klee, Staudenmair adtulerunt velut indubitatos vindices ideae et cognitionis Dei mentibus humanis concreatae, vix pauci sunt, qui eam quam indicavimus humanae cognitionis theoriam disertis verbis non tradiderint: Clemens Alex. Strom. II. p. 364; Tertull. de anima c. 18; Origen. contr. Celsum l. VII. n. 37; de principiis l. IV. n. 37; Athanas. contr. gent. n. 35. (cui conferendi Cyrillus Alex. thesaur. assert. 31. T. V. P. 1. p. 264. 267; Damascenus de fid. orthod. l. I. c. 4; Dionysius

(1) Ἡ μεν αἰσθησις ἐπιβαθρα της ἐπιστημης Strom. II. p. 364. Idem expressit Tertull. de anima c. 18: « videtur intellectus duce uti sensu... et principali fundamento. »

de divin. nom. c. 1. §. 4.); Gregor. Nazianz. or. 28. al. 34. n. 3-21; Basilius epp. 234. 235; Gregor. Nyss. contr. Eunom. l. I. p. 82. (in appendice Opp. edita a Gretzero); l. XII. T. II. p. 320-331; August. de Genes. ad litter. l. IV. c. 32. n. 49; Ioannes Damasc. de imag. or. I. n. 11.

« Nos ratio excipit, inquit Nazianzenus l. c. n. 16, Deum desiderantes (ratio igitur naturaliter fertur in Deum, sed audi quomodo), et *non sustinentes aliquid esse sine auctore et rectore* (ex lege scilicet causalitatis et rationis sufficientis continuo nobis oboritur inspecto hoc universo cognitio aliqua auctoris et inde desiderium ulterioris cognitionis); unde res visibiles considerans et insistens exstantibus inde ab initio neque in his haeret (ut accidit plurimis ratione non rite utentibus, de quibus dixerat n. 14. 15.): non enim rationis erat principatum dare his rebus, quae quoad sensum nobiscum paris conditionis sunt; *atque per haec assurgit ad superiora his et ad eum, a quo habent ut sint*............ Sic ratio a Deo data et omnibus congenita et prima in nobis lex omnibusque conserta (scilicet lex, qua ratio in cogitando regitur) ad Deum nos deduxit ex visibilibus » (1). Quam necessario hic sit processus rationis in hac praesenti nostra conditione, ita declarat Gregorius n. 12: « hoc nobis perspicuum est, quemadmodum nulla ratione fieri potest, ut quis, quamlibet gressum urgeat, umbram suam praecurrat, aut oculus citra intermediam lucem et aërem rebus aspectabilibus coniungatur, aut pisces extra aquam natent: ita etiam esse impossibile iis, qui sunt in corporibus, sine corporeis omnino coniungi intellectualibus; semper enim aliquid nostrarum rerum (sensibilium) incidet » (quia hoc medio pervenimus ad intellectualia) (2). Nam ut subdit n.21: « quasi parvo instrumento magna molimur, dum sapientiâ humanâ entium cognitionem venamur, et ad intelligibilia ap-

(1) Ἡμας δε ὁ λογος δεξαμενος ἐφιεμενους Θεου, και μη ἀνεχομενους το ἀνηγεμονευτον τε και ἀκυβερνητον.... δια τουτων ἀγει προς τα ὑπερ ταυτα, και δι᾽ ὁυ τουτοις το ἑιναι περιεστιν.... ὁυτως ὁ ἐκ Θεου λογος και πρωτος ἐν ἡμιν νομος και πασι συνημμενος ἐπι Θεον ἡμας ἀνηγαγεν ἐκ των ὁρωμενων.

(2) Ὁυτως ἀμηχανον τοις ἐν σωματι διχα των σωματικων παντῃ γενεσαι μετα των νοουμενων, ἀει γαρ τι παρεμπεσειται των ἡμετερων.

pellimus sensibus vel non sine sensibus, a quibus circumferimur et in errorem inducimur (qui scilicet nullus esset, si rerum essentias immediate in se ipsis intueremur), et non possumus nuda mente (naturâ quippe compositâ sumus) nudis rebus occurrentes propius accedere ad veritatem, ac mentem informare conceptibus (1). » Haec omnia aliaque multis his gemina in ea oratione disputat S. Pater, ut adversus Eunomianos demonstret, non aliam nos naturalem de Deo cognitionem habere quam acquisitam ex consideratione operum Dei, ipsamque revelationem Dei de se ipso non nisi analogice ideis ex creaturis derivatis intelligi a nobis posse : « quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum quod alias nobis esset ignotum, inquit S. Thomas (in Boët. de Trin. lect. II. q. 2. a. 3.), non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia. »

Hunc sensibilium et intellectualium cognitionis ordinem, cui natura nostra composita in hac vita subest, Tertullianus habet ut certissimum non solum ex sententia philosophorum sed ex ipsa Apostoli auctoritate, eoque velut fundamento nititur ad demonstrandam evidentius unitatem naturae hominis, quae cognitionis utriusque tum sensibilium tum intellectualium subiectum est. « Quomodo enim praeferatur sensui intellectus, *a quo informatur ad cognitionem veritatum?* Si enim veritates per imagines apprehenduntur i. e. invisibilia per visibilia noscuntur, quia et Apostolus nobis scribit: invisibilia enim eius a conditione mundi de factitamentis intellecta visuntur;.... videtur intellectus duce uti sensu auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi; quomodo ergo potior erit eo, per quem est, quo eget, cui debet totum quod attingit? » etc. l. c.

Doctrinam eandem pariter ex testimonio Apostoli deducit Origenes contr. Celsum VII. n. 37. Ex illis Pauli verbis, ait, « scire licet, quamvis in hac vita oporteat homines a sensibus incipere ac sensibilibus, ut inde ad intellectualium

(1) Και ὀυκ ἐχομεν γυμνῳ τῳ νοι γυμνοις τοις πραγμασιν ἐντυγχανοντες μαλλον τι προσιεναι τῃ ἀληθειᾳ, και τον νουν τυπουσθαι ταις καταληψεσιν.

naturam ascendant, non tamen in sensibilibus standum esse (1). »

Causam cur hic necessario sit nostrae cognitionis processus, Athanasius, Cyrillus, Dionysius, Damascenus ll. cc. aliique hanc esse declarant, quod humanae cognitionis obiectum proprium sunt essentiae rerum sensibilium, ideoque Deus qui est super omnia entia transcendentaliter diversus et eminens, in ipsa sua natura et per ipsam nobis non est cognoscibilis: unde fit, ut non nisi ex effectibus quadamtenus cognosci a nobis possit. « Deus, inquit Athanasius l. c., invisibilis est et incomprehensibilis in sua natura *utpote omnem creatam essentiam transcendens, et propterea humanum genus eius cognitionis exsors futurum erat, quia haec* (creata omnia) *sunt ex non exstantibus, ipse autem est increatus.* Quamobrem creaturam verbo suo ita disposuit, ut saltem ex operibus ab hominibus cognosci posset (2). » Clarius adhuc ceteri commemorati Patres eandem rem exprimunt. « Cum cognitiones nostrae omnes sint entium et ad entia terminentur (scilicet universalissimus noster conceptus proprius est *entis in communi*, quem ex creatis et sensibilibus primum accepimus, et sub quo omnia cognoscimus); Deus quia est super omnem essentiam, effugit cognitionem nostram » (in propria sua natura). Ita ll. cc. Dionysius (3) et ex eo Damascenus, qui ambo inde deducunt, solum ex his inferioribus concludendo (ἀναλcγως) et imperfecte Deum a nobis cognosci posse (4).

(1) Ὁτι ἐι και τους ἐν βιῳ ἀνθρωπους χρη ἀπο ἀισθησεων ἀρξασθαι και των ἀισθητων μελλοντας ἀναβαινειν ἐπι των νοητων φυσιν, ἀλλ' ὀυτι γε ἐν ἀισθητοις καταμενειν χρη.

(2) Ἐπειδη ἀορατος και ἀκαταληπτος ἐστι την φυσιν, ἐπεκεινα πασης γενητης ὀυσιας ὑπαρχων, και δια τουτο ἐμελλε το ἀνθρωπινον γενος ἀτυχειν της περι ἀυτου γνωσ:ως τῳ τα μεν ἐξ ὀυκ ὀντων ἐιναι, τον δε ἀγεννητον· τcυτου ἑνεκεν την κτισιν ὀυτω διεκοσμησε τῳ ἑαυτου λογῳ ὁ θεος, ἱν' ἐπειδη την φυσιν ἀορατο; ἐστι, καν ἐκ των ἐργων γινωσκεσθαι δυνασθη τοις ἀνθρωποις.

(3) Ἐι γαρ ἀι γνωσεις πασαι των ὀντων ἐισι και ἐι; τα ὀντα το περας ἐχουσιν, ἡ πασηι ὀυσιας ἐπεκεινα, και πασης γνωσεως ἐστιν ἐξηρημενη.

(4) Hanc PP. doctrinam paucis S. Thomas complexus est 1. q. 88. a. 3; pluribus declaravit in Boët. de Trin. in prooem. q. 1. aa. 2. 3. et ib. lect. II. q. 2. a. 3.

Iam vero qui hanc statuunt humanae cognitionis theoriam, ii profecto Dei cognitionem docent esse acquisitam; si quando ergo eam dicunt humanae naturae insitam et congenitam, non illo sensu intelligi possunt, quem verba primo aspectu praeseferre videntur, et quem non pauci recentiores inde a saeculo XVII. labente iis adtribuerunt.

2°. Sane ex contextibus, in quibus illae locutiones occurrunt, vel saltem ex collatione doctrinae auctorum aliis in locis expressae apparet, ideo dici cognitionem insitam et cum natura rationali consertam, quia existentia Dei ad eas veritates pertinet, quas humana ratio, quando intellectus iam ideis ad expeditum exercitium necessariis informatus est, ex facili et omnibus obvia consideratione obiectorum lumine sibi insito et vi congenita assequitur, quin vel specialis et scientifica animi cultura vel reflexa ac difficiliora ratiocinia vel extrinsecus accedens de hac veritate sive institutio humana sive revelatio divina praerequirantur. Ex hoc ipso deinde, quod haec notitia Dei existentis rationi obvia est ex iis solis, quae omnibus hominibus naturaliter praesto sunt, illa est universalis et communis omnibus, qui naturam rationis non perverterunt, qui non sunt vani naturâ (ματαιοι φυσει), ut dicitur Sap. XIII. 1. Ex duplici itaque ratione merito dicitur a Patribus notio insita (ἐμφυτος); tum quod ex ipsa rationali natura usu facultatum omnibus connaturali efflorescit, et ita est intima naturae, quae ad Dei cognitionem facta est (1), tum quod non est restricta ad personas singularibus donis distinctas sed extensa ad naturam communem generis humani (2), quemadmodum S. Iacobus I. 21. verbum revelatum dixit in-

(1) « Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid, unde potest perveniri ad cognoscendum Deum esse » S. Thom. de verit. q. 10. a. 12. ad 1. « Dei cognitio nobis dicitur innata esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse » Id. in Boët. de Trin. prooem. q. 1. a. 3. ad 6. (ed. de Rubeis).

(2) Hinc apud Basilium contr. Eunomium l. I. n. 5. T. I. p. 214. correlata sunt ἐννοια φυσικη et ἐννοιαι παντων κοιναι.

situm verbum (λογον ἐμφυτεν) non quidem generi humano sed Christianis.

Nunc facile assequemur verum sensum testimoniorum, ex quibus recentiores superius citati ideam Dei congenitam vindicare studuerunt velut ex communi Patrum doctrina.

a) Nihil omnino aliud quam universalitatem conscientiae Dei existentis quae non litteris et philosophiae nec positivae institutioni sed iis solum facultatibus debeatur, quae animae naturaliter insunt, praedicat Tertullianus in locis omnibus, qui ab adversariis solent proferri, ut probent Dei ideam animae concreatam doceri. Arripiunt verba, quibus dicitur « conscientia Dei a primordio dos animae, » ac si diceretur anima Dei conscia a primordio suae existentiae, cum Tertullianus iis ipsis locis indicet et alibi disertissime doceat, *a primordio rerum* non alium esse modum nostrae naturalis cognitionis Dei quam per ascensionem « ex sensibilibus ad invisibilia, » « ex factitamentis ad factorem. » Haec Tertulliani doctrina manifesta est cuivis legenti in contextu testimonia obiici solita, de testimon. animae cc.1.2.5.6; contr. Marc. I. cc. 10. 11; Apolog: c. 17; de anima cc. 2. 20. coll. 18; ad Scapulam c. 2. Summa omnium potest revocari ad hanc sententiam: « Deus numquam ignotus, ideo nec incertus. Siquidem a primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis ut Deus cognosceretur........ Vide an noverint, quem omnia nosse testantur; nec hoc ullis Mosis libris debent: ante anima quam prophetia; animae enim a primordio conscientia Dei dos est, eadem nec alia in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis..... Habet Deus testimonia totum hoc, quod sumus et in quo sumus » contr. Marc. I. 10.

Ex Cypriani libro de idolor. vanit. p. 227. ed. Baluzii, Lactantii instit. l. III. c. 1. nihil extundes pro adversariorum opinione, nisi quod ibi legitur sicut apud Tertullianum, etiam gentibus ratione naturali utentibus verum Deum non esse ignotum: « haec summa delicti est nolle agnoscere, quem ignorare non possint. » Minutius Felix vero, in Octav. c. 17. 18. 32. huius universalis persuasionis, quam iisdem verbis ac illi adtestatur, etiam originem declarat: « in ope-

ribus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus. »

b) Alii ex Patribus qui abruptis ex textu et contextu nonnullis locutionibus cognitionis concreatae testes citantur, docent tantummodo, rationem velut semen sapientiae nobis esse congenitam, per quam constituimur imago Dei, cuius natura est, ut sit facta ad veritatis, et primo (non executione sed fine) ad veritatis primae cognitionem. De hac congenita vi rationis, secundum quam naturalis imago Dei est, et verbum seminale (*λογος σπερμαγτικος*) dicitur, satis in superioribus actum est.

c) Abusu intolerabili viri eruditi iidem ad confirmationem cognitionis concreatae afferunt Patrum quorundam sententias, ex quibus in contextu spectatis manifesto oppositum demonstratur. Sic Gregor. Naz. or. 28. al. 34. n. 6. 16. ex « insita lege naturae ; » Athanasius contr. gent. n. 33. et Gregor. Nyss. or. 6. de beatitud. T. I. p. 815. ex eo, quod animae intimum et consubstantiatum est (*κατουσιωθεν*), cognitionem Dei repetiisse, atque adeo congenitam docuisse feruntur. At vero Gregorii Nazianzeni contextum consideranti supra a nobis descriptum, non potest esse dubium, quid « lege naturae insita » sibi velit; nihil scilicet ea est aliud quam ratio ipsa humana, quatenus secundum principium causalitatis ex intellectis effectibus concludendo pervenit ad cognitionem Dei creatoris (1).

Athanasius vero et Gregorius Nyssenus et cum illis Basilius hom. *attende tibi* n. 7. T. II. p. 23. ed. Maur.; Aug. Confess. VII. c. 10; Gregor. M. in Ezech. l. II. hom. 5. n. 8. 9. aliique docent diserta oratione, posse animam ex consideratione sui ipsius suarumque perfectionum intelligere existentiam et perfectiones Dei; unde anima ipsa sibi est medium obiectivum cognitionis Dei (2). Ideo ait Athanasius

(1) *Φυσικος νομος δια των ὁρωμενων και τεταγμενων τον ἀρχηγον τουτων συλλογιζομενος..... ὁ λογος μη ἀνεχομενος το ἀνεγημονευτον και ἀκυβερνητον ἀγει δια τουτων προς τα ὑπερ ταυτα.... ὁυτως ὁ ἐκ θεου λογος και πασι συμφυτος και πρωτος ἐν ἡμιν νομος ἐπι θεον ἡμας ἀνηγαγεν ἐκ των ὁρωμενων.*

(2) Non alia est S. Thomae doctrina e. g. de verit. q. 10. a. 7. in corp.

n. 33. 34. animam, quatenus se ex suis operationibus substantiam spiritualem cognoscit, « sibi ipsi esse viam ad notionem et cogitationem Dei, atque ita ex se ipsa accipere cognitionem Dei Verbi » (Dei Verbi absolute spectati accipit ex se cognitionem, Dei Verbi spectati personaliter accipit ex se cognitionem analogicam supposita revelatione). Gregorii Nyss. l. c. doctrina haec est: Deus in se suaque natura est humanae rationi immensurabilis et incomprehensibilis; sunt tamen opera Dei, ex quibus Deum possumus cognoscere: ideo Dei opera sunt nobis mensura cognitionis Dei; inter haec autem eminet ipsa anima spiritualis, praesertim si a sorde peccati se purgaverit. Unde « mensura tibi comprehensibilis cognitionis Dei in te est, cum, qui creavit te, tantum bonum naturae tuae essentiale indiderit, bonorum enim suae naturae imitamenta tuo plasmati Deus insculpsit (1).... Ita est beatus mundo corde, quia propriam intuens munditiem in imagine videt archetypum. » Quisque videt, Patres de concreato medio cognitionis non autem de concreata cognitione sermonem habere.

d) Animadvertendum praeterea est, multos adferri tum a Thomasino tum a Staudenmair SS. PP. textus ad probandam divinitus impressam animae notitiam Dei, in quibus de habitu cognitionis supernaturalis et de fide infusa unice sermo est.

e) Postremo in considerationem veniunt Patres illi, qui Dei notionem totidem verbis insitam, insertam animo omnium hominum ac naturalem esse dicunt, quos citavimus p. 94. sq. Atqui inspectis locis illis omnibus omnino constabit, eum esse sensum, quem initio proposuimus et hucusque declaravimus. Videlicet *α*) cognitio iis epithetis non opponitur cognitioni acquisitae simpliciter; immo *β*) diserte vel aequivalenter indicatur, eam esse acquisitam ex praecognitione

ubi ait, animam « se ipsam considerare, ut est imago Dei, ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. »

(1) Το γαρ σοι χωρητον της του θεου κατανοησεως μετρον έν σοι έστιν, όυτως του πλασαντος σε το τοιουτον άγαθον ευθυς τη φυσει κατουσιωσαντος· των γαρ της ίδιας φυσεως άγαθων ό θεος ένετυπωσε τη ση κατασκευη τα μιμηματα.

creaturarum; γ) opponitur vero cognitioni vel excultae per reflexas meditationes et scientificas demonstrationes, vel elevatae per revelationem; δ) collata tandem PP. doctrina de modo, quo humana ratio naturaliter cognitione Dei informatur, aliis in locis diserte proposita, opinio de concreata Dei notitia Patribus adscribi non potest, quin secum ipsis manifeste committantur. Huiusmodi ergo locutionibus alius sensus non subest, nisi quod Dei cognitio saltem confusa docetur sponte oboriri ex consideratione obvia ac communi omnibus, qui expeditum habent usum rationis, quam doctrinam iam in ipsis Scripturis indicari superius th. V. n. 3° demonstratum est.

CAPUT III.

DE SUPERNATURALI MANIFESTATIONE DEI EXISTENTIS.

THESIS VIII.

De manifestatione in factis supernaturalibus, quatenus ex eis Deus ratione intelligibilis est.

« Praeter manifestationem Dei in operibus naturae alia est factis » supernaturalibus comprehensa. Supernaturalium enim factorum com- » plexus ut aspectabilis ordo historicus et *novum quoddam universum,* » Dei existentiam et perfectiones multiplices splendidissime manifestat, » quatenus imprimis ratio ipsa et factorum existentiam et eorundem » cum existentia Dei Deique perfectionibus necessarium nexum certo » assequitur. »

Quo effectus sunt perfectiores, eo manifestius, dummodo formaliter ut effectus cognoscantur, et existentiam suae causae et huius perfectiones demonstrant. Si ergo iam ex operibus naturae « ad hoc prolatis, ut a primordio Deus cognosceretur » (Tertull.), tam luculenter refulgent creatoris omnipotentis existentia et attributa; fieri nequit, ut in manifestatione superaddita, quae operibus constat ordinis longe sublimioris hunc ipsum in finem editis, ut qui in priori Deum non agnoverunt, hac secunda percellantur, Deus infinite potens, sapiens, bonus et misericors humanae cognitioni non se ingerat radiis lucidissimis. Hinc SS. Patres, quando manifestationem conferunt utramque, naturalem il-

lam prae hac supernaturali tenuem adumbrationem de longinquo conspectam solent appellare. « Nemo negat, quia nemo ignorat, inquit Tertull. de spectat. c. 2, quod ultro natura suggerit, Deum esse universitatis conditorem. » Continuo vero quae sit haec Dei manifestatio prae altera supernaturali, declarat: non « penitus Deum norunt nisi *naturali iure non etiam familiari, de longinquo non de proximo.* » Et Clemens Alex. Strom. VI. p. 635: « quod Deum norunt non secundum perfectam cognitionem (ἐπιγνωσιν) sed secundum quandam *circumfulsionem* (κατα περιφασιν) (1) Graecorum praestantissimi, Petrus docet in Praedicatione » (opere supposititio). Vide etiam Strom. V. p. 612. « Deum esse quandam vitam aeternam... sapientem, sapientes facientem nonnulli etiam huius saeculi philosophi viderunt. Veritatem fixam... ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum, *viderunt quidem sed de longinquo,* viderunt sed in errore positi... Nam quia viderunt etiam ipsi, quantum ab homine videri potest, creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum, Paulus Apostolus testis est, cui utique debent credere Christiani « Aug. Serm. 141. n. 1.

Iam vero si supernaturalem ipsam manifestationem consideremus imprimis ut seriem quandam ex factis historicis maximis et rebus mirandis constantem, sub hac ratione illa constituit universum quoddam, cuius existentia certitudine historicâ maximâ innotescit, et cuius nexum necessarium cum existentia causae ratio plane perspicit. Nec minus certo ratio intelligit, hanc causam non posse esse nisi ens ab omnibus viribus aspectabilis huius mundi totaque eius collectione omnino diversum, infinite potens, bo-

(1) Ut cognitio duplex ex manifestatione naturali et supernaturali tamquam imperfectum cum perfecto, ita frequenter universa cognitio nostra per speculum in aenigmate et quae *ex parte* est, confertur cum visione in patria; tumque cognitio haec nostra non amplius dicitur ἐπιγνωσις sed *secundum adumbrationem* κατ᾽ εἰκασιαν Nyss. c.Eun. XII. p. 327; ἐν μικροις της ἀληθειας ἰνδαλμασι. μερικη τις φαντασια ἐκ των εἰκασματων Nazianz. or. 28. n. 13. 20. Confer 1. Cor. XIII. 12: ἀρτι γινωσκω ἐκ μερους, τοτε δε ἐπιγνωσομαι, καθως και ἐπεγνωσθην.

num, sapiens, omniscium, providum ac denique Deum, quem ipsa doctrina connexa cum factis supernaturalibus annuntiat, et ad quem in suis infinitis perfectionibus cognitioni humanae manifestandum illa facta intrinsecum ordinem habent. Ut nexus hic necessarius existentiae effectuum, qui manifestationem constituunt, cum existentia causae sese manifestantis ratione intelligatur, sufficit vel obvia effectuum consideratio, quatenus mere historice innotescunt.

1°. Conferatur status et conditio societatis christianae iam constitutae saeculo e. g. IV. et deinceps cum conditione societatis humanae moraliter eiusdem, ut se habuit in praeteritis generationibus (Act. XIV. 16.) Ex hac comparatione institutâ evidens erit, factam esse conversionem ingentem, mutationem universalem primum quidem in principiis et ideis religiosis, in cultu et moribus; inde vero mutationem eandem pervasisse instituta omnia privata et publica, totam denique cogitandi, sentiendi agendique rationem. Videmus universam societatem summo odio prosequi et contemptu, quidquid paulo ante coluerat velut gloriae et felicitatis publicae palladium; rudes aeque ac doctos principiis institutos sublimissimis, quibus si quid affine philosophorum aliquis « caeca felicitate » aliquando opinatus fuerat, divinus dicebatur; virtutes, quarum antea ne nomina quidem innotuerant, in summo pretio habitas ab omnibus, numquam audita fortitudine exercitas a plurimis.

Rerum haec conversio causam postulat proportionatam. Atqui *a*) haec causa nulla est in ipsis elementis societatis antecedentis; tota enim ratio vitae et societatis gentilis et ratio nova vitae ac societatis christianae ita opponuntur, ut omnino manifestum sit, ab eius sola potestate, cui ipsae animae mentesque omnium hominum subduntur, quique vires addere potest natura superiores hanc conversionem repetendam esse (1). *b*) Constat a posteriori et ex historia,

(1) Non infrequenter vetustissimi Patres ex nova ac prius inaudita vitae ratione, scientia et virtute Christianorum demonstrant, religionem christianam esse opus Dei ipsius. Sic auctor ep. ad Diognetum admirabilem descriptionem vitae Christianorum et modi, quo religio medias

conatus omnes a societate gentili per tria saecula incredibili pertinacia et crudelitate adhibitos fuisse ad impediendum effectum; media vero ad eum producendum, si humana spectentur et in se, huiusmodi erant, ut potius ad eum impossibilem reddendum excogitata viderentur. Ex parte altera *c*) constans et latissime patens series miraculorum, prophetiarum quae adimplentur, supernarum collustrationum et confortationum animorum, quae mirandis in effectibus apparent, demonstrat eum auctorem, cui totum universum corporeum et spiritale subiectum est. Ergo universim christiana oeconomia tota iis nititur principiis, iis continetur mediis, iis fulget internis externe sese manifestantibus donis et charismatum perfectionibus, ut non possit non esse opus illius, qui sit infinite bonus, sapiens, omnipotens, creator et sanctificator, quem religio christiana ipsa suum auctorem profitetur. Sese exhibet ergo christiana oeconomia ut supernaturalem creationem Dei (1), et ipsâ suâ existentiâ est ac intelligitur supernaturalis manifestatio Dei. Quemadmodum vero prima christianae societatis institutio Deum exhibet ut causam suam creatricem, ita eiusdem conservatio est continua manifestatio Dei supernaturali virtute eandem conservantis, protegentis, nutrientis.

2° Historia christiana intime nectitur cum historia populi electi V. T. ut perfectio cum sua inchoatione. Hanc si consideremus, evidenter apparet totius nationis Iudaicae vita religiosa et politica per bis mille annos omnino diversa a religione, vita et moribus omnium gentium. Tota autem haec ratio diversa integrae nationis, quae inter omnes vicissitudines eundem semper servat characterem, complexa

inter persecutiones propagata est, concludit hac illatione: « ista non videntur hominis opera, haec virtus est Dei, hae adventus eius sunt demonstrationes » n. 7.

(1) « Si qua in Christo *nova creatura* (ὥστε εἰ τις ἐν χριστῳ, καινη κτισι;), vetera transierunt: ecce facta sunt omnia nova. Omnia autem ex Deo » 2. Cor. V. 17. « Non ex operibus, ut ne quis glorietur. *Ipsius enim sumus factura creati in Christo Iesu in operibus bonis*.... quia eratis illo in tempore sine Christo..... et sine Deo (ἄθεοι) in hoc mundo » etc. Eph. II. 8-16. cf. Gal. VI. 15.

est cum factis supernaturalibus, cum prophetiis editis ac adimpletis, cum theophaniis non solum per intervalla sed per plura saecula serie continua, et inde a magna apparitione in Sinai etiam permanenter in conspectu totius nationis exhibitis (1). Porro complexus hic supernaturalium factorum non solum velut per accidens adiungitur, sed constituit fundamentum et elementum essentiale totius historiae religiosae et politicae, ita ut haec sine illis nec intelligi nec explicari possit. Atqui omnia haec facta, prophetiae, apparitiones, historia tota evidenter eo unice diriguntur, ut Deus populo suo Dominus omnipotens, sapiens, providus, bonus et iustus sese manifestet. Tota ergo historia V. T. non est nisi continua Dei divinorumque attributorum manifestatio.

3°. Manifestationes omnes antecedentes tamquam praeparatio omnesque subsequentes tamquam effectus et continuatio ad unam magnam collimant manifestationem, quae est in Deo ipso incarnato: « magnum pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum est in Spiritu, apparuit Angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria » (1. Tim. III. 16; Tit. III. 4.). Unde Ioannes ubi enarrat mysterium, quo Deus in assumpta natura humana factus est visibilis, exclamat: « vidimus gloriam eius, gloriam quasi (ὡς utpote) unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis. » Licet enim illum ipsum qui visibilis apparuit, verum Deum esse, discendum erat doctrina et credendum auctoritati, de qua nunc non agimus; attamen Christus spectatus in tota sua vita mirabili cum omnibus portentis, quae sua virtute patravit, simulque spectatus in connexione cum tota historia Testamenti antecedentis, quae erat ad ipsum praeparatio ut ad com-

(1) De theophaniis legi potest S. August. de Trinit. l. II. c. 10-18, ubi saepius manifestationem Dei in illis confert cum manifestatione in operibus creationis e. g. cc. 15. 18. « Per subiectam creaturam, ut saepe diximus, exhibentur *haec omnia visibilia et sensibilia* (apparitiones sensibiles) *ad significandum invisibilem et intelligibilem Deum....* quamvis invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. »

plementum, et in connexione cum tota historia christiana subsequente, quae ab ipso pendet ut a causa et principio, et quae utraque est ad ipsum ut ad finem, non potest non intelligi fastigium manifestationis Dei. Quaerit Cyrillus Alex. (in Io. Opp. T. IV. p. 77.), unde fuerint ista prophetarum suspiria: emitte lucem tuam etc., cum lux iam esset in mundo. Interrogationi respondet: « qui pridem cogitatione apprehendi poterat, is iam ipsis etiam corporis oculis visus *compactiorem, ut ita loquar, cognitionis Dei sensum ingessit miraculis et magnificis operibus cognitus* » (1).

Quemadmodum igitur universum hoc aspectabile a Patribus merito dicitur praeconium, proclamatio, doctrina de Deo (vide supra), quia Deum humanae rationi manifestat; ita multo etiam magis universum supernaturale, cuius suprema lineamenta descripsimus, solum adhuc spectatum obiective ut complexus factorum, praescindendo a formali revelatione cui fides respondet, dici debet obiectiva Dei doctrina de se ipso. « Sicut enim humana consuetudo verbis, ait praeclare Augustinus (ep. 102. al. 49. ad Deogratias quaest. 6.), ita divina potentia etiam factis loquitur; et sicut humano sermoni verba nova vel minus usitata moderate et decenter aspersa splendorem addunt, ita in factis mirabilibus aliquid significantibus quodammodo luculentior est divina eloquentia. » Scilicet non solum verbis, sed praeter verba et una cum verbis « contestatur Deus signis et portentis et variis virtutibus et Spiritus Sancti distributionibus » Heb. II. 4.

(1) Ὁ παλαι νοησει καταληπτος και ἀυτοις ἠδη τοις του σωματος ὁρωμενος ὀφθαλμοις παχυτεραν, ἱνα ὀυτως ἐιπω, της θεογνωσιας ἡμιν ἐνετιθει την ἀισθησιν δια θαυματων και μεγαλουργιας ἐπιγινωσκομενος.

THESIS IX.

De existentia Dei revelata et ideo per fidem credenda.

« Dei existentia non solum lumine rationis cognoscitur, sed etiam » revelato verbo Dei promulgata est; quare eadem sicut sub una ratione » est praeambulum fidei, ita sub alia ratione est veritas fidei, credenda » propter auctoritatem Dei revelantis, cuius fidei actum neque impedit » evidentia cognitionis rationalis, nec antecessio cognitionis Dei reve- » latoris, quae ad omnem formalem actum fidei naturâ prior et funda- » menti instar supponitur. »

I. In superiori thesi facta supernaturalia, prophetias adimpletas, conversionem mirabilem gentium, superna charismata etc. consideravimus ut medium cognitionis Dei, quatenus ratio ipsa pro effectu sive potius effectuum complexu intensione maximo, extensione amplissimo causam postulat et causae perfectiones effectui respondentes, hocque sensu diximus universum supernaturale sicut naturale dici posse metaphorice doctrinam et locutionem Dei. Verum si tota illa obiectiva manifestatio supernaturalis prae suo scopo immediato et secundum rationem maxime propriam spectetur, facile apparet, eam non solum methaphorice, ut est obiectiva manuductio ad cognitionem Dei, doctrinam esse et locutionem, sed sensu proprio constituere elementum essentiale verbi et revelationis Dei (1). Sunt enim facta illa supernaturalia regius quidam apparatus, quo verba ipsa ornantur ut verba Dei, sunt sigillum divinitatis, quo verba insigniuntur, et quo doctrina quae verbis proponitur, evidenter credibilis et credenda demonstratur, atque ita res et facta cum verbis unam Dei locutionem constituunt. Confer analysim actus

(1) Duplici hoc modo ut obiectivum medium cognitionis Dei et ut elementum componens verbum revelatum Christi miracula considerat S. Basilius ep. 235. n. 3. Postquam dixerat adversus Eunomianos, non incomprehensibilem essentiam sed potentiam Dei discipulos cognovisse ex Christi miraculis, et iisdem miraculis fidem fuisse roboratam, subdit: « Si dicis credentem etiam cognoscere; aio, per quae credit, per haec et cognoscit, vel vice versa per quae cognoscit, per haec et credit; cognoscimus autem Deum ex potestate (operante ad extra); itaque cognito credimus, creditum vero adoramus. »

fidei in Append. ad Tract. de Traditione. Ita *composita* Dei locutio in Scripturis ubique exprimitur: « salus initium accepit enarrari per Dominum.... contestante Deo signis et portentis Heb. II. 3. 4; si mihi non vultis credere, operibus credite Io. X. 38; Lazarus mortuus est, et gaudeo propter vos, ut credatis » etc. Io. XI. 15. « Fides enim nostra nisi auditu non constat et visu, » ait S. Maximus (sive alius vetustus auctor serm. in Epiphan. n. 3. in Append. Opp. Ambros. serm. 10. ed. Maur.)

Locutio autem Dei veritatem non iam intellectui exhibet, ut eam in se intelligat; sed ut eam propter auctoritatem Dei revelantis fide supernaturali credat. Huius igitur fidei obiectum (materiale) sunt ea omnia et sola, quae explicite vel implicite in Dei locutione enuntiantur. Atqui doctrina de existentia Dei multipliciter in verbo Dei enuntiatur: primo quidem *directe* et ex natura intrinseca locutionis in quavis revelatione; deinde vero etiam *reflexe* et ex significatione verborum, sive cum se Deus ut aeternum, necessario existentem revelat Exod. III. 14. 15; Apoc. I. 4. 8; IV. 8. etc., sive cum praecipitur diserte: « accedentem ad Deum credere oportet, quia est » Heb. XI. 6. Hoc in Apostoli textu propter nonnullas theologorum dissensiones, qui hac in quaestione paulo aliter loquuntur, duo animadvertantur. *a*) Sermo ibi est de fide, quae sit fundamentum iustificationis, ut Concilium ipsum Trid. sess. VI. cap. 6. declaravit; adeoque non potest fides intelligi latiori sensu pro persuasione et notitia Dei aliunde quam ex revelatione derivata (cf. Propos. 23. inter damnatas ab Innoc. XI. anno 1679.). *b*) Ab Apostolo praecipitur fides in Dei existentiam tamquam veritatem distinctam ab aliis fidei articulis.

Ergo sine dubio existentia Dei continetur in verbo Dei revelato, ac proinde fide supernaturali credenda est.

II. Evidens Dei existentis demonstratio et cognitio procedens ex lumine rationis minime impedit, quominus intellectus lumine supernaturali fidei illustratus ac roboratus ex voluntatis supernaturaliter excitatae imperio veritati eidem assentiatur *propter auctoritatem Dei revelantis*. Licet enim *a*) obiectum materiale sit unum idemque, eius

tamen cognoscibilitas duplex est, una ex mediata evidentia vel certitudine quae demonstratione innotescit, altera ex divina testificatione; per priorem veritas refertur ad rationem intelligenda, per posteriorem ad supernaturalem habitum fidei credenda. Unde consequitur, obiectum idem materiale sub illa ratione cognoscibilitatis, qua affectum est per auctoritatem Dei revelantis ei extrinsecam, esse quidem obiective certum non tamen evidens, atque adeo assensum in veritatem sub hac formali ratione esse liberum; sub altera vero ratione cognoscibilitatis posse esse evidens, ac proinde assensum in veritatem necessarium ac independentem a libera voluntatis electione. Unde ulterius intelligitur, quomodo obiectum fidei sub formali sua ratione sit non apparens, et fides etiam in his, quae aliunde sunt evidentia, sit convictio (1) ac « argumentum non apparentium (πραγματων ἐλεγχος ὀυ βλεπομενων) Heb. XI. 1; pariterque intelligitur, posse hominem, qui evidenter cognoscit Deum existere, non quidem negare existentiam Dei, negare tamen fidem in Dei existentiam, h. e. assensum in hanc veritatem propter auctoritatem Dei loquentis; quia Deum esse locutum, est quidem obiective certissimum, non tamen ita evidens, ut assensus vel dissensus non pendeat a libero voluntatis imperio. *b*) In utroque assensu rationalis intellectionis ac fidei principium eliciens non eodem modo se habet; nam assensus rationalis poterit esse ex lumine mere naturali, assensus fidei supernaturalibus viribus elicitur. Proinde c) assensus uterque tum formali motivo, tum subiectivo eliciente principio diversi est ordinis.

Atqui huiusmodi actus, qui referantur ad idem obiectum materiale sed sub ratione formali diversa, in eodem homine sciente et credente nullatenus repugnant. « Fides et scientia, ait B. Albertus M. 3. dist. 24. a. 9, sunt de eodem non secundum idem, et ideo unum non evacuat aliud... Fides autem non assentit propter rationem (demonstrantem rei veritatem in se), sed ratio ibi est sub fide et similiter scien-

(1) S. Aug. in Pauli textu constanter legit: « convictio rerum, quae non videntur » in Io. tract. 79; 95; 111; de peccator. merit. et remiss. l. II. n. 50. Cf. S. Th. de verit. q. 14. a. 2.

tia.» Et Alexander Halens. 3. P. q. 68. m. 7. a. 3. « in philosopho, inquit, veniente ad fidem idem est scitum et creditum, sed scitum per comparationem ad rationem, creditum per comparationem ad primam veritatem, cui innititur propter ipsam; scitum est quantum ad speculationem, sed creditum quantum ad hoc, quod innititur primae veritati.» Eadem est sententia S. Bonaventurae 3. dist. 24. a. 2. q. 3: « dici potest quod, quando aliquis est sciens simul et credens, habitus fidei tenet in eo principatum, et ideo tali assensu fidei assentit ipsi veritati propter se ita, quod *propter* dicit rationem principaliter ipsum moventem (i. e. assentit propter auctoritatem Dei primae veritatis); assensu etiam scientiae assentit eidem propter rationem ita, quod *propter* non dicit rationem principaliter ipsum moventem... ita, quod unum sit principale, alterum subserviens. » Cf. Gregor. de Valentia in S. Th. 2. 2. disput. I. Puncto 4. §. 2; Suarez de fide disp. III. sect. 9; Card. de Lugo de fide disp. II. sect. 2; Card. de Aguirre Theol. S. Anselmi T. I. disp. VII. Quod pertinet ad S. Thomam, Card. Aguirre l. c. sect. 5. ostendere conatus est ex iis, quae leguntur 2. 2. q. 5. a. 1, scientiam visionis in patria tantummodo esse eam, quacum S. Doctor tradiderit fidem consistere non posse; hacque ratione eum probabiliter explicari posse, indicat etiam Card. de Lugo l. c. n. 59. Verum sententia Angelici 2. 2. q. 1. a. 4. 5. et de verit. q. 14. a. 9. videtur sane contraria, nec in loco ad quem appellant ambo Cardinales, aliud docet, quam quod in Angelis in statu viae potuerit esse et fuerit fides, licet plures veritates et perfectius quam nos intelligerent; non tamen docet, de iisdem veritatibus, quarum in Angelis evidens erat scientia, simul et fidem fuisse, immo ipso in loco citato a Card. Aguirre 2. 2. q. 5. a. 1. Sanctus Doctor (in corp. ad finem) oppositum innuere videtur. Fatemur ergo, nos in hac quaestione ad auctoritatem S. Thomae non audere appellare.

III. Quae hucusque diximus de ceteris omnibus veritatibus iis, quae tum lumine rationis tum revelatione cognosci possunt, aeque valent ac de existentia Dei. At in hac principe veritate difficultas est praeterea particularis, quo-

modo fide credi possit propter auctoritatem Dei loquentis, eo quod ipsum fundamentum actus fidei iam est cognitio eaque supernaturalis Dei existentis. Auctoritas enim Dei loquentis eatenus tantum me potest movere ad credendum, quatenus iam cognosco Deum existere, quae cognitio ipsa supernaturalis sit oportet, ut actus fidei sit supernaturalis. Dum ergo dico: « credo Deum existere, quia Deus infinite verax dixit se existere, » in ipso hoc motivo formali credendi iam existentia Dei affirmatur, nec potest mihi esse motivum credendi, nisi quatenus in eo existentiam Dei iam ut certam amplector. Responsio indirecta ad hanc difficultatem obvia est. Si enim actus fidei excluderetur ex hac ratione, quod necessario iam ante actum fidei praesupponitur firmissimus assensus in existentiam Dei; consequens foret, non solum iis, qui per demonstrationem habent cognitionem existentiae Dei evidentem, sed absolute ex natura sua atque adeo omnibus fidelibus fidem in Dei existentiam esse impossibilem. Quod quam sit alienum a christianis auribus, nemo non intelligit. Christiani enim dum profitentur: « credo in Deum, » in animo habent, se credere in Deum simpliciter et non solum secundum mysteria et attributa, quae deinceps in symbolo adduntur. Vide Patrum explicationes in symbolum apud Greg. de Valentia l. c.

Responsio directa petenda est ex analysi actus fidei, quam alibi dedimus. In omni actu fidei haec comprehenduntur implicite saltem et virtualiter velut elementa. Propositio immediate cognita vel evidenter vel obscure: si Deus loquitur, est infinite verax, qui nec falli potest nec fallere. Propositio altera: Deus hoc revelavit, e. g. Trinitatem divinarum personarum. Inspectis characteribus totoque illo apparatu motivorum credibilitatis, quo locutio ut divina se sistit, seu inspecta locutione cum omnibus suis componentibus (vide n. I.) intelligo certo, licet non evidenter ita ut tollatur libertas, hoc verbum esse Dei. In utramque autem propositionem, quatenus est velut praemissa ad actum fidei, assensus non est ex motivo auctoritatis Dei loquentis, seu quia Deus dixit, se esse infallibilem et se hanc talem veritatem e. g. Trinitatem revelasse; sed assentimur,

quatenus veritas utraque in se ipsâ sistitur intellectui; nihilominus assensus uterque, dum ingreditur ipsum actum fidei, elicitur viribus supernaturalibus superadditis per gratiam intellectui ac voluntati, ut adhaesionis firmitas sit, qualis oportet, supernaturalis et super omnia (vid. Card. de Lugo de Fid. disp. 1. sect. 6. et 7.). Denique tertio sequitur assensus in ipsam veritatem propositam e. g. in Trinitatem, propter auctoritatem Dei revelantis, qui est actus fidei formalis elicitus firmitate assensionis supernaturali per vires gratiae elevantis, atque tum illustrantis intellectum tum potissimum moventis ac confortantis liberam voluntatem (1).

Iam si in hac analysi in locum propositionis: «Deus est trinus personis,» substituas hanc alteram: «Deus existit;» in *prima,* et *secunda* ex tribus propositionibus affirmatur quidem implicite vel indirecte haec ipsa existentia Dei: at ibi assensus non praestatur credendo propter auctoritatem Dei revelantis suam existentiam, sed eam *intelligendo* in facto obiectivo talis locutionis, quo Deus se existentem exhibet intellectui; in *tertia* propositione affirmatur reflexe et explicite Dei existentia *ex motivo formali verbi Dei infallibilis.* Unde in hoc fidei actu: « Deus infallibilis revelavit se existere, propter eius ergo auctoritatem et ex reverentia erga illam pioque fidei affectu credo Deum existere, » est utique assensus duplex in Dei existentiam, sed modo et motivo diverso; prior implicitus et non propter auctoritatem dicentis, posterior, qui est formalis actus fidei, explicitus et propter auctoritatem Dei loquentis: atque ita veritati, quam iam cognosco sub una ratione, assentior reflexe sub alia ratione, videlicet propter infinitam Dei loquentis auctoritatem, cui hoc supremum fidei et latriae obsequium a creatura sua debetur.

(1) Fides definitur a Clemente Alex. « voluntaria anticipatio et pietatis assensio » Strom. II. p. 362; et « animae libero arbitrio utentis rationalis assensio » Strom. V. p. 545. ἑκουσιος προληψις (in comparatione ad γνωσιν, quae « aedificatur in fide »), θεοσεβειας συγκαταθεσις, ψυχης αὐτεξουσιου λογικη συγκαταθεσις.

Intellectualis itaque et *supernaturalis cognitio* existentiae Dei supponitur actui fidei, quo *credimus* Dei existentiam *propter auctoritatem Dei* suam existentiam revelantis. Quia vero assensus in veritatem ex uno motivo non excludit assensum alium in eandem veritatem ex alio motivo diverso; ideo antecedens et supposita illa intellectualis cognitio non excludit formalem actum fidei in eandem Dei existentiam, qui praestatur ex debito absoluti obsequii creaturae rationalis erga supremam veritatem et auctoritatem loquentem. In hoc autem debito obsequii continetur simul responsio ad quaestionem, quis sit scopus, quae necessitas vel utilitas huius fidei in existentiam Dei, si ea iam cognita supponitur, idque ex dictis cognitione elevata per gratiam.

SECTIO II.

DE MODO NOSTRAE COGNITIONIS, QUID DEUS SIT.

CAPUT I.

DE MODO COGNITIONIS DEI IN STATU VITAE PRAESENTIS.

THESIS X.

Constans Patrum doctrina de mediata et analogica nostra cognitione Dei.

« Sicut capitalis error Eunomianorum saeculo IV. et V. in eo erat, » quod Dei essentiam et *quid Deus sit*, a se perfecte comprehendi iactarent; eo tamen ipso divinam naturam ideis non aliunde derivatis » et analogicis, sed immediatis et propriis, ut in se est, intelligi supponebant: ita defensores dogmatis catholici in tota hac controversia » non solum Deum a nobis comprehendi negabant; sed ad dogmatis explicationem constanter etiam tuebantur, divinam essentiam non videri » a nobis mentis intuitu in se ipsa, sed ex praecognitis perfectionibus » creaturarum, et propterea notionibus analogicis cognosci, quid sit; » idque non solum de cognitione mere rationali, sed etiam de cognitione » quam ex revelatione hausimus, affirmandum esse. »

I. Quoad modum cognoscendi Deum in eo fuisse fastigium haereseos Eunomianorum, quod perfecte a se Deum divinamque essentiam *comprehendi* assererent, Patres scriptoresque ecclesiastici, qui cum illis ipsis manus conseruerunt, unanimes testantur, Basilius et Gregorius Nyss. in suis adversus Eunom. libris; Gregorius Naz. or. 27. n. 3; Epiphanius haeres. 76. T. I. p. 989. 990; Hieronymus in Matth. XI. 27. T. VII. p. 74; Chrysostomus in homiliis de incomprehensibili e. g. hom. II. n. 3; Theodoretus haeretic. fabul. l. V. c. 3; Cyrillus Alex. Thesaur. T. V. p. 200. « Ausus est homo dicere, ait Chrysostomus l. c., Deum sic novi, ut ipse Deus se ipsum. » « Erubescat Eunomius tantam sibi notitiam Patris et Filii, quantam alterutrum inter se habeant, vindicans. Quod si inde contendit et suam insaniam consolatur, quia sequitur (in textu Matth.) *et cui Filius voluerit revelare,* aliud est naturae aequalitate nosse, aliud revelatione » S. Hieronym l. c. Hac autem in doctrina si-

mul asseritur notitia propria, ut Deus in se est, et intuitio *immediata*, opposita cognitioni analogicae per ideas aliunde derivatas, quae est et dicitur *abstractiva*. Si enim Deus comprehenditur, quantum est cognoscibilis; sane cognoscitur notitiâ propriâ, ut in se est, nec alia cognitione quam immediata, quod natura divina in se et per se ipsam menti humanae se sistit intelligibilem: sicut vicissim hac immediatâ intuitione negatâ sponte consequitur, Deum ideis aliunde derivatis et analogice tantum, non autem, ut in se est, cognosci, multo vero minus comprehendi posse (1). Nihil ergo mirum, quod immediatam Dei intuitionem Anomoei in suae haereseos vindicatione etiam disertis verbis sibi tribuerent. Ita refert de Aëtio Epiphanius l. c. « Hic cum suis commentus est, Deum a se supra mortales omnes cognosci *non secundum fidem*, sed *natura secundum visionem*.... perinde ac quispiam cognoscit, quod oculis cernitur et manibus contrectatur... ita ait praeclarus hic vir: tam Deum novi sicut me ipsum, immo non tantum novi me ipsum, quantum Deum » (2).

(1) « In omni visione oportet ponere aliquid, quo videns visum videat, et hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit se ipsum, vel aliqua similitudo eius.... Non autem potest dici, quod essentia Dei videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem. In omni enim cognitione, quae est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud, cuius est similitudo...... Omnis autem similitudo divinae essentiae in intellectu recepta non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi *analogice tantum*; et ideo *cognitio quae esset per talem similitudinem, non esset ipsius Dei per essentiam*, sed multo imperfectior, quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis... Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia divina.... *Cognitio viae est secundum formas existentium creatorum, et ideo non potest pertingere ad id, quod est superexistens* » (ὑπερούσιον) S. Thom. de verit. q. 8. a. 1. corp. et ad 10; cf. Summae 1. q. 46. a 3.

(2) Ἐφαντάσθη... οὐκ ἐπὶ τῷ εἰδέναι τὸν Θεὸν κατὰ πίστιν, ἀλλὰ φύσει κατὰ εἴδησιν... ὡς ἐὰν γινώσκῃ τις πᾶν ὁρατὸν καὶ χερσὶν αὐτοῦ ψηλαφώμενον. Ista comparatione non quidem sensilem, sed *immediatam* intellectus visionem haeretici designabant; inde vero simul refutatur, quod Suarez ait (l. II. c. 8. n. 1.), Eunomium et Aetium (quem appellat Acedium) non esse locutos de comprehensione per vires naturae, sed de cognitione compre-

Videri posset et revera visa est nonnullis eruditis incredibilis haec Patrum accusatio et Eunomiani erroris descriptio (cf. Vasquez disp. 37. c. 2. n. 6.). At Patres qui cum illis haereticis diu multumque disputantes profecto noverant totius erroris indolem, diserte et saepe testantur, eos sibi vindicasse intuitionem divinae essentiae ita perfectam, ut Deus ipse se novit, atque adeo comprehensivam; neque tamen ideo censendi sunt haeretici sibi asseruisse visionem *beatificam*, aut *ex parte obiecti* comprehensionem *infinitae essentiae*, qualem essentiam Dei nos catholici tenemus et credimus. Errabant enim haeretici circa ipsum obiectum cognitionis, circa essentiam inquam divinam. Ultima nimirum radix erroris Eunomianorum in eo erat, quod Deum putarent illud *esse* universale et abstractum, quod primum a nobis concipitur, et sub cuius ratione intelligimus, quidquid intelligimus (1). Huius *esse* abstracti simplicitas ne-

hensiva per revelationem. Neque dabimus Suarezio, a S. Hieronymo loco supra citato in Matth. XI. 27. indicari hunc sensum illorum haereticorum.

(1) Illi qui nostra aetate ontologistas se appellant, quandoque conqueruntur, sibi per calumniam adscribi assertionem intuitivae cognitionis Dei, cum tamen ipsi ultro profiteantur, talem Dei intuitionem esse supra vires naturae et solis beatis in patria propriam, ubi videbimus Deum, sicuti est. At profecto nemo umquam putavit hos viros eruditos esse mentis emotae, qua sola intuitionem Dei beatificam aliquis sibi in hoc caliginoso loco asserere posset. Ontologistarum immediata intuitio Dei opponitur deductioni ex creaturis, ita ut ex eorum opinione illud *esse*, cuius ideam omnium primam concipimus, realiter sit ipsa divina essentia, ipse Deus quamvis adhuc confuse cognitus; proindeque etiam id, quod concipimus ideis universalibus veri, boni, essentiae humanae, angelicae etc., realiter sit Deus ipse. Unde hanc ideam Dei putant, non derivari nec derivari posse ex creaturis; secus enim non Deus foret illud *esse* intellectum, sed aliquid creatum aut mere possibile: immo vero ipsum reale *esse* divinum dicunt immediate in se nostrae cognitioni sese exhibere (quamvis fortasse occasione considerationis creaturarum). Quando iam adversarii ontologistarum argumentantur ita: iuxta constantem doctrinam Patrum et veterum theologorum *esse* divinum in se ipso et immediate (h. e. ideis non derivatis ex creaturis, sed mente apprehendente ipsum *esse* divinum in se) propter suam simplicitatem non potest obiici intellectui cognoscenti, quin Deus cognoscatur, ut in se est; haec autem cognitio esset visio beatifica: ergo nulla datur talis immediata intuitio

gativa cum non sit posita in infinitate perfectionis, sed in abstractione ab omni perfectione determinata, relictâ scilicet unicâ simplicissimâ notione του ἐιναι in oppositione ad *non esse;* sane hoc tale *esse* adaequate comprehendimus, et longe perfectius quam nosmetipsos, ut illi aiebant. Hinc etiam haeretici, ut infra videbimus, omnia nomina (puta *essentiae, ingenitum, sapientia, iustitia* etc.) dicta de Deo (ente illo abstractione simplicissimo) prorsus synonyma esse asserebant; et Patres contra obiiciebant, illud quod eorum menti et cogitationi obversabatur, non esse Deum sed aliud longe diversum.

II. Ex ipsa indole controversiae explicata facile intelligitur, non potuisse Patres haereticorum errorem secundum totam suam rationem confutare, quin docerent etiam, quid de origine ideae Dei et de immediata divinae naturae intuitione sentiendum sit. Et sane dum catholici doctores errorem principem de comprehensione Dei ex Scripturis et fidei analogia multipliciter confutarunt, nullus eorum est, qui ad sententiae catholicae explicationem simul etiam erroris radicem, doctrinam, inquam, de intuitione immediata essentiae divinae et inde consequentem opinionem de cognitione Dei *ut in se est,* detegere et penitus evellere propositum non habuerit. Possunt autem in hac controversia plane dogmatica spectari Patres in primis ut Doctores Ecclesiae, quatenus intellectum catholicum et declarant et excolunt; sub hac vero

esse divini, qualem asserunt ontologistae; in hac inquam argumentatione nemo dicet, calumniam strui et adscribi ontologistis assertionem naturalis intuitionis Dei, qualis fide catholica solis beatis in lumine gloriae attribuitur. Sed adversarii ontologistarum statuunt principium, quod eis utique vel philosophice vel theologice probandum est, nullam nempe dari intuitionem *esse* divini in se ipso praeter visionem beatificam; et ex eo principio inferunt, nullam dari talem intuitionem divini *esse*, qualem asserunt ontologistae. Hic status quaestionis est ita per se evidens, ut eius commemorationem supervacaneam putassem, nisi in recenti opusculo cuiusdam docti fautoris ontologismi (ut appellant) hanc excusationem velut scutum inexpugnabile produci vidissem, quod scilicet ontologistae suam illam intuitionem naturalem divini *esse* negant aut visionem esse essentiae divinae, qualem habent beati, aut talis visionis effectum.

ratione quanta eorum sit auctoritas accedente consensione, quae vel directe vel indirecte ostendi possit unanimis, ex tractatu de *Traditione* constat. Possunt deinde spectari probationes per se, quibus ex fidei analogia et rerum naturis demonstrant, immediatam essentiae divinae intuitionem cognitionemque Dei ut in se est, negandam et ideas nostras de Deo ex praecognitis creaturarum perfectionibus depromptas esse, atque ideo ad notitiam non nisi mediatam et analogicam in mortali hac vita pertingere nos posse; tum vero non solum ita esse, sed etiam quare ita sit, ex eorum doctrina intelligemus, simulque apparebit, quam arcte doctrina Scholasticorum et nominatim S.Thomae cum praeformata a SS. Patribus declaratione connectatur, ex quibus omnibus et constantia in docendo et doctrinae veritas mirifice illustratur.

Igitur 1° examinant PP. ipsos conceptus nostros quos de Deo habemus, atque de his ita docent. Conceptus nostri de Deo omnes sunt huiusmodi, ut manifesto suam originem ex praeintellectis creaturis praeseferant, et eo ipso Deum, ut in se est, non exhibeant. Vel enim conceptus sunt affirmantes aliquam perfectionem, idque in concreto ut sapiens, iustus etc., aut in abstracto ut sapientia, iustitia etc. Iam vero priores illi omnes modo, quo primum eos mente informamus, exhibent subiectum, cui insit sapientia tamquam forma; posteriores exhibent formam, quae postulat esse in subiecto, a quo cogitatione abstrahitur. Atqui haec omnia tantum in creatis hoc modo se habent; Deus non est subiectum sub forma perficiente, nec est forma abstracta; sed est sapientia substantialis, quae simul sit omnis alia perfectio in summa simplicitate. Hoc *ita esse* ratione et fide assequimur; *quomodo sit,* nullus conceptus proprius nobis exhibet. Vel conceptus sunt negantes, quibus imperfectio in Deo negatur. Atqui his non repraesentatur Deus, ut in se est; sed exhibetur imperfectum, quod est in creatura, illudque de Deo negatur, quia intelligimus imperfectionem in Deo nullam esse; at non ideo habemus proprium conceptum perfectionis illius, qua omnis imperfectio excluditur. Quamvis igitur ratione et fide doceamur, perfectio-

nes omnes ipsamque rationem *entis* in Deo plane aliter et eminentius longe se habere quam in creatis, conceptus tamen nostri non possunt repraesentare nisi aliquid commune creaturis et genericum; non enim exhibent perfectiones divinas, ut specifice seu potius individue et supereminenter in Deo sunt. Unde facile apparet, conceptus perfectionum, quas de Deo affirmamus, ex creaturis nos primitus abstraxisse, siquidem eo modo quo eas distincte concipere possumus, non sunt in Deo sed in creaturis. Hinc fit, ut dum perfectiones de Deo affirmamus simul cogamur negare, eas hoc modo imperfecto in Deo esse; licet modum quo in eo sint, non apprehendamus.

Nihil heic dico, quod apud Patres initio nominatos non sit totidem verbis expressum: speciminis gratia legatur Gregorii Naz. or. 28. al. 34. seu 2ª theologica. Monet imprimis n. 6. longe aliud esse cognoscere *Deum esse,* et aliud cognoscere *quid sit:* nimis, inquit, stolidus est qui naturalibus demonstrationibus ex creaturis non intelligat *Deum esse,* et Deum non hoc (non ita) esse, quod nos concipere vel oratione describere possumus. Mox progressus ad inquisitionem *quid sit* Deus, demonstrat n. 7. 8. esse incorporeum. « Verum utcumque incorporeum dicamus, non hoc essentiae est praesentatio vel comprehensio, sicut nec quod increatus est et sine principio et immutabilis et incorruptibilis, et quaecumque de Deo, vel circa Deum esse dicuntur » (και όσα περι Θεου ή περι Θεον ειναι λεγεται); quemadmodum ad cognitionem naturae alicuius non sufficit novisse, esse corpus, vel esse creatum; « potest enim esse vel homo, vel bos, vel equus. » Prima ergo causa, quare Deum non intelligamus ut in se est, a Gregorio inde repetitur, quod conceptus nostri de Deo sunt *communes,* non autem repraesentant divina secundum propriam rationem.

Haec vero non minus valent de notitiis fidei quam de mere rationalibus; manifesto enim PP. loquuntur de quovis modo cognitionis, ad quam in praesenti statu pertingere possumus. Immo diserte hanc eandem rationem esse demonstrant, quare etiam notitiis fidei ex revelatione depromptis Deum non intelligamus, ut in se est. Prophetae et

Apostoli, ait Gregorius Nyss. contra Eunom. XII. p. 319. 320. Tom. II, « Deum perspicuum et notum facientes hominibus ex mirabilibus quae in eius operibus elucent, et nominibus quibus divinae virtutis varietas intelligitur, ad cognitionem divinae naturae manuducunt, magnificentiam solum eorum quae circa Deum considerantur (1), hominibus manifestantes; essentiae autem rationem, utpote quae capi non posset, ineffabilem et impervestigabilem dimiserunt... Si enim nomina aliqua ad declarationem divinae cognitionis didicimus, haec omnia *communionem habent et analogiam* cum huiusmodi nominibus, quae proprietatem hominis designant..... Omnes voces ss. Scripturarum ad glorificationem divinam inventae aliquid eorum indicant, quae circa Deum manifestantur, continentes singulae propriam significationem (2), per quas, vel quod potens est vel defectus incapax vel non ex causa aliqua.... edocemur; ipsam autem essentiam (ut in se est), utpote quae intelligentia capi nequit et verbis est ineffabilis, sine curiosa inquisitione dimiserunt. »

Porro licet communitatem conceptus, si ita loqui fas est, corrigamus addita negatione; inde, aiunt Patres, fit quidem ut conceptus sit verus, non tamen, ut Deum exhibeat secundum propriam rationem, sicut in se est. Continenter post superiora subdit Nazianzenus: « non satis est dicere *quid non sit,* sed qui velit eius *qui est* (του ὄντος), naturam investigare, etiam dicat necesse est *quid sit;* qui enim solum enuntiat quid non sit, similiter facit, ac si quis interrogatus

(1) Haec expressio τα περι Θεον apud PP. frequentissima nihil aliud significat quam Dei perfectiones et attributa secundum nostrum modum concipiendi imperfectum et analogicum, ut eas per ideas ex creaturis depromptas cogitamus, ac velut divinae essentiae accedere et inhaerere concipimus, cum tamen in Deo non ita, sed omnia sint unum et ipsa infinita simplicissima essentia.

(2) Eo ipso quod nomina designant perfectiones *secundum nostrum concipiendi modum,* non sunt synonyma, ut Anomoei ex suo systemate absurde sed consequenter docebant. Hoc autem pariter demonstrat, Deum nos non intelligere ut in se est, qui in uno simplicissimo *Esse* multa distinguimus. Id autem quomodo cognitionem nostram licet imperfectam non tamen reddat falsam, paulo post apparebit.

quanta sint bis quinque, responderet non esse unum nec duo... esse autem decem non diceret, nec affigeret intellectum interrogantis ad id quod quaerit. »

Ulterius examine singulorum conceptuum affirmantium, eorum originem ex creaturis et imperfectionem demonstrat idem Nazianzenus n. 13. Praetermissis nominibus metaphoricis, ut quando Deus dicitur *ignis, lux,* etc., considerando perfectiones ipsas, quae exprimuntur appellationibus propriis, *charitatem, sapientiam, iustitiam, intellectum, Verbum,* haec omnia, inquit Gregorius, concipimus non ut in Deo sunt; sed « intellectum quidem qui inest alicui, et cuius sunt motus et cogitationes vel tacitae vel voce prolatae; Verbum quale, nisi aut quiescens in nobis aut profusum? sapientiam, iustitiam, charitatem quid nisi habitus et dispositiones laudabiles, quae nos informant et immutant? Si autem ab his omnibus recedentes volumus divinum secundum se videre, quantum fieri potest, *partialem quandam repraesentationem ex hisce adumbrationibus colligentes,* quae haec molitio? *ex his erit et non haec,* aut quomodo haec omnia simul et perfecte unumquodque eorum est unum illud naturâ simplex, et quod repraesentari non potest? » Vide Basil. contra Eunom. l. I. n. 13. 14; ep. 234. 235; Nyssen. contra Eunom l. XII. p. 320-331.

Totam hanc demonstrationem originis idearum nostrarum et mediatae tantum cognitionis divinorum ac consequentis inde analogiae conceptuum nostrorum, quae apud PP. in controversia Eunomiana ubique recurrit, perfectum esse exemplar, ad quod doctrina S. Thomae et theologorum Scholae expressa est, facile apparet. Legatur ex. gr. S. Thomas de Potentia q. 7. a. 5. « Constat quod nullus effectus adaequat virtutem primi agentis, quod Deus est.... Nulla ergo forma alicuius effectus divini est per eandem rationem, qua est in effectu, in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quendam modum altiorem; et inde est, quod omnes formae, quae sunt in diversis effectibus distinctae et divisae ad invicem, in eo uniuntur sicut in una virtute communi... et perfectiones rerum creatarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam eius. Intellectus

autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus (ideis analogicis) perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis et huiusmodi. Unde sicut res creatae aliqualiter licet deficienter Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur..... Unde oportet quod illa, quae intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vere existant, qui unicuique praedictarum specierum respondet sicut illud, cui omnes similes sunt. Si autem huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet... Non autem perfecte assimilat divinam essentiam species praedicta, ut dictum est; et ideo licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significent id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur» (1). Hoc sensu dicimur a PP. cognoscere *non essentiam sed quae circa ipsam sunt, non primam et simplicem naturam*, quae manet intra velamen, *sed quae est posterior* (coll. Exod. XXXIII. 23.) *et ad nos descendens;* ea autem est maiestas et magnificentia, quatenus in creaturis manifestatur: huiusmodi vero sunt *ipsius post ipsum notiones*, sicut solis imagines in aqua infirmis oculis solem ostendunt. Naz.l.c.n.3.

2° Ut commentum de cognitione divinae naturae ut in se est, quamdiu in mortali hoc corpore degimus, convellant, Patres suscipiunt examen et exhibent plenam theoriam cognitionis humanae. Statuunt vero tum generatim tum nominatim in disputationibus adversus Eunomianos de nostro modo cognoscendi eadem pleraque principia, quae postmodum S. Thomas et Scholastici reliqui excoluerunt.

Docent itaque PP. *a*) modum nostrum cognoscendi in prae-

(1) Cf. Suarez Metaphys. disp. XXX. n. 8: « Praedicata quae absoluta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem eius, quia vel sunt analoga et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima et vix fiunt propria nisi adiuncta negatione. » Vide reliqua ib. et S. Thomam de Potent. q. 7. a. 7; Summae 1. q. 12. a. 12. 13.

senti vita a sensibilibus incipere, de qua eorum doctrina superius th. VII. n. 1° satis dictum est. Hinc autem non solum inferunt, Dei existentiam a nobis cognosci ex praecognitis effectibus, de qua re l. c. egimus; verum etiam inde demonstrant, sicut idea Dei non est immediata et intuitiva, ita Dei essentiam ut in se est, a nobis cognosci non posse: quia nimirum effectus et creata omnia sunt plane alterius rationis (effectus aequivoci), virtutemque suae causae non adaequant. « Dicimus, cognosci a nobis maiestatem Dei et sapientiam et bonitatem et providentiam... sed operationes eius variae sunt, essentia vero simplex; nos autem ex operationibus Deum a nobis cognosci dicimus, ad ipsam vero essentiam accessum non pollicemur » Basil. ep. 234. « Deus est per se ipsum quod est, nominatur autem ab invocantibus non ipsum quod est, ineffabilis est enim natura eius *qui est;* sed ex his, quae eum circa nos operari certi sumus, cognomina habet.... operationibus autem prior est essentia, operationes vero intelligimus per ea quae sensibus subsunt... mensque humana quantum capit per operationes edocta, tantum effatur » Nyssen contra Eunom. XII. p. 329-331. « Deus nihil est eorum quae sunt (ὀυδεν των ὀντων nihil eorum, quorum *esse* obiectum est immediatum nostri conceptus), non quasi ipse non sit, sed quia est super omnia quae sunt; si ergo nostrae cognitiones sunt entium, quod est supra cognitionem, est etiam supra essentiam, et vice versa quod est supra essentiam, erit etiam supra cognitionem » Damasc. Fid. orth. l. I. c. 4.

Hanc rationem velut principem S. Thomas multis in locis explicat ex. gr. in Boët. Trin. lect. II. q. 2. art. 3. « Immediate ferri non potest intellectus noster secundum statum viae in essentiam divinam et alias separatas essentias, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur sicut visus ad colorem, ut dicitur 3. de anima; et sic immediate potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intellectualis... Sed quaedam invisibilia sunt, quorum quidditas et natura perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibilium notis, et de talibus intelligibilibus possumus scire *quid est,* sed mediate.... Naturae

autem sensibiles intellectae non sufficienter exprimunt divinam essentiam neque etiam aliquas essentias separatas, cum non sint unius generis naturaliter (1) loquendo; et quidditas et omnia huiusmodi nomina fere aequivoce dicuntur de sensibilibus et de illis substantiis.... et sic per viam similitudinis non sufficienter illae substantiae ex his innotescunt. Neque etiam per viam causalitatis, quia illa, quae ab illis substantiis inveniuntur effecta in his inferioribus, non sunt effectus adaequantes eorum virtutes, ut sic perveniri possit ad sciendum *quod quid est* (το τι ἠν ειναι) de causa. Unde de substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire *quid est* (conceptu proprio, sed tantum analogo), non solum per viam naturalis cognitionis, sed nec etiam per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit (2). Quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum quod alias nobis esset ignotum, non tamen ad hoc, ut alio modo cognoscamus nisi per sensibilia... Et sic restat, quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione *quid est*, sed solum cognitione *an est*, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum sive etiam ex revelatione, quae est per similitudines a sensibus sumptas. »

b) Declarant PP. non secus ac Scholae theologi hunc modum nostrae cognitionis ex necessaria et universali ratione omnis cognitionis. Cognitio non est secundum modum essentiae et perfectionis cogniti, sed secundum modum cognoscentis, cuius illa est vitalis actus. Unde fit, ut ea quae sunt nobis inferiora naturâ, cognoscamus modo nobiliori quam quo sunt in se ipsis, materialia intellectualiter; quae

(1) Deus nec physice nec logice comprehenditur genere aliquo; aliae essentiae separatae logice pertinent ad genus substantiae, sed physice differunt substantiae spirituales a substantiis corporeis ita, ut physice seu *naturaliter* non univoca sed analoga ratione conveniant in ordine substantiae, id quod S. Th. hoc ipso in articulo inferius declarat. Cf. etiam de Potent. q. 7. a. 7. ad 1. contra.

(2) Ἀναλογως ἡμιν της φιλανθρωπιας (του θεου) αἰσθητοις τα νοητα και τοις οὐσι τα ὑπερουσια περικαλυπτουσης. κ. λ. De div. nom. c. 1. §. 4.

autem sunt naturâ nobis superiora, cognoscimus modo minus perfecto, quam sunt in se ipsis. Iam vero nos sumus natura composita, non solum quia constamus anima et corpore; sed etiam in anima per se spectata est potentia et actus ac propterea perfectio limitata imperfectione, ipsaque cognitio non est substantia sed accidens in substantia animae. Hinc omnium quae intelligimus, conceptus formamus ad proportionem et analogiam huius nostri *esse* compositi; atque ideo *Esse* infinitum, quod in summa simplicitate sine compositione et sine limitatione est omnis simpliciter perfectio, nullâ notione ut in se est, concipere possumus.

Hoc sensu solent docere Patres, *mensuram* cognitionis Dei esse in nobis; « revelantur enim divina (ut ait Dionysius de div. nom. c. 1. §. 1.) secundum analogiam mentis cuiusque, et immensitatem divina bonitas utpote incomprehensibilem (ad nostrum modum cognoscendi velut se accommodans) mensurâ quodammodo concludit » (ἐν μετρῳ την ἀμετριαν, ὡς ἀχωρητον). Theoria vero integra, quam exposuimus, legi potest apud Gregorium Nyss. cont. Eunom. l. I. p. 98. (ed. Gretzer) et apud Cyrillum Alex. in Thesauro Opp. T. V. P. I. p. 264. 267. Ex Dei perfectione illimitata in summa simplicitate et ex compositione quae in nobis est, concludunt: « nos cum *mensuram nobis datam praetergredi non possimus*, sicut in speculo et aenigmate videmus Deum incomprehensibilem; neque enim potest hominis natura maius aliquid quam secundum sua propria de Deo dicere: ideo nostris modis utimur et nostra facimus indicia maiorum » (τα καθ ἑαυτους μειζονων ὑποδειγματα ποιουμενοι). Inter Scholasticos praeter S. Thomam 1. q. 12. a. 4. dignus est qui legatur, Suarez Metaphysic. disp. XXX. sect. XI. n. 13, ubi ea habet, quae demonstrant, cognitionem divinae essentiae ut in se est, et consequenter intuitionem Dei immediatam esse superiorem non solum hominis sed cuiusvis creaturae intellectu, quamdiu viribus solum naturalibus suaeque naturae proportionatis permissus est. De his inferius sermo recurret, ubi agemus de visione beatifica.

THESIS XI.

Demonstratur consensus S. Augustini cum doctrina aliorum Patrum.

**« Declaratae Patrum doctrinae nullatenus repugnat sententia S. Au-
» gustini de intellectuali nostra cognitione ac de modo, quo Deum co-
» gnoscimus; nam 1° non aliam pro praesentis vitae statu cognitionem
» Dei docuit Augustinus quam mediatam et analogicam ex praeintelle-
» ctis perfectionibus ordinis creati et ex veritatibus ordinis metaphysici,
» quae in se sunt a perfectione et veritate substantiali Dei omnino di-
» versae; 2° Deum *exemplariter* et *efficienter* non autem *formaliter* lumen
» rerum cognoscendarum et lumen mentium esse docuit; unde 3° quod
» dixit omne verum a nobis cognosci in incommutabili veritate et in
» rationibus aeternis, id non de medio cognitionis sed de causa lumi-
» nis intellectualis intelligendum est. »**

Secundum Patrum doctrinam in superiori thesi expositam veteres theologi etiam explicare solebant S. Augustinum, quem recentiores nonnulli (inde a labente saeculo XVII.) immediatam Dei intuitionem velut normam ac principium totius cognitionis intellectualis menti humanae vindicasse contendunt, et ea quidem securitate, ut mirari se dicant, hoc factum evidens in historia philosophiae et theologiae a quopiam in controversiam vocari. At praeiudicium imprimis est triplex, quod nos cogit dubitare de asserta illa evidentia. Nam *a*) non facile credimus, Augustinum a ceteris Patribus de hac re theologice disputantibus dissensisse. *b*) Est adhuc magis incredibile, Scholasticos hanc sententiam, si ea est tam evidens, non vidisse in Augustino, quem semper habuerunt velut ducem et principem Doctorem, et cuius doctrinam sincere in suos rivulos derivare omnes studuerunt. *c*) Iidem viri eruditi, qui de hac evidentia loquuntur, coacervant citationes ex aliis Patribus ad eandem sententiam persuadendam, in quibus tamen illos manifestissime deceptos esse vidimus. Inspiciamus igitur quam brevissime fieri potest, ipsam Augustini doctrinam.

Augustinus triplicem distinguit cognitionem seu visionem, quarum primam appellat *corporalem* (i. e. corporum praesentium perceptionem per sensus corporeos), alteram

spiritalem (i. e. repraesentationem corporum absentium per phantasiam), denique tertiam *intellectualem*, quae excellentior est et mentis propria. De singulis hisce generibus loquitur aliquando, ut cognitio naturalis est, aliquando et quidem in secundo et tertio genere frequentius, ut est supernaturalis cognitio seu visio. Gen. ad. litt. l. XII. c. 6-31; de Trin. l. IX. c. 6; XII. c. 2. Cf. de Ordine l. II. c. 14. sq.; de Civ. Dei. l. VIII. c. 7. etc. Nobis nunc de distinctione et essentiali discrimine inter perceptionem sensilem et inter intellectionem mentis nihil opus est dicere; neque etiam controversia ulla est de eo, cui S. Augustinus adversus graecos materialistas insistit, quod tum de sensibilibus non sensu sed ratione iudicamus, tum intelligibilia nominatimque Deus ipse obiectum sunt intellectuali tantum facultati cognoscibile. Inquisitio tota de sensu Augustini versatur tantummodo circa tria illa capita, quae in thesi indicavimus.

I. Quaestio itaque imprimis haec est, utrum Augustinus senserit, divinum *Esse* quatenus Deus est ipsa veritas et ipsa bonitas, immediate per se et in se exhiberi obtutui nostro intellectuali? an vero cum ceteris Patribus, ut eum semper Scholae magistri interpretati sunt, consenserit in doctrina, quod divinum *Esse* in nostro praesenti statu et naturali facultate non valeamus immediate in se ac per se intueri; sed immediate intellectis creaturis creaturarumque perfectionibus, ex his humana ratio concludendo (ἀναλόγως Sap. XIII. 5.) pertingat ad cognitionem Dei, et ad concipiendas perfectiones divinas, non ideis derivatis ab ipsa visa essentia divina, sed concludendo ex intellectis perfectionibus creatis et creabilibus ad perfectiones creatoris eminentes non solum ontologice supra omnes perfectiones creabiles, sed pro visione immediata etiam logice supra nostrum intellectum?

Iam vero quoad hanc quaestionem Augustinus, aeque ac Patres reliqui, constanter docet, esse quidem intellectualem animam in praesenti ordine destinatam ad visionem Dei qui est ipsum *Esse* absolutum, ipsa veritas, ipsa bonitas; sed eam visionem immediatam esse supernaturalem, asse-

quendam ut praemium meritorum in aeterna beatitudine; hic autem non esse alium modum saltem naturalem cognoscendi Deum, nisi mediate ex praeintellectis creaturis creatisque perfectionibus. Perfectissima est cognitio, inquit, quando in ipsa praecognita veritate, per quam sunt omnia creata et in qua sunt aeternae rationes omnium creatorum, cognoscuntur cetera omnia, quae cognoscuntur. Hic autem est proprius modus Angelorum beatorum et noster erit, quando Angelis erimus aequales. Nunc autem in praesenti statu mens humana potest pertingere ad illas aeternas rationes aliquatenus cognoscendas, sed non nisi ex praecognitis creaturis et (quoniam de cognitione agitur rationum aeternarum adeoque iam excultiori) non nisi post longum tempus et non sine magna difficultate (cf. supra p.98.). Datur ergo utique *immediata* cognitio supremae veritatis quae Deus est, per quam et in qua praecognita cognoscantur cetera, quae habent participatam veritatem; sed Augustinus, ut ceteri, nullam aliam talem immediatam intuitionem mentis novit praeter visionem beatificam. Nobis modus cognoscendi illam supremam veritatem continentem omnes aeternas rationes totius ordinis metaphysici et physici, essentiarum et existentiarum, alius non est, quam ut ab aliis veritatibus tamquam adumbrationibus et expressionibus praecognitis ad ipsam tamquam exemplar eluctemur; quamvis deinde ab ipsa sive naturaliter sive maxime supernaturaliter cognita pateat regressus ad perfectiorem cognitionem totius ordinis creati et creabilis. Hic secundus velut recognitionis modus est utique quaedam imago visionis beatificae, in qua per visam essentiam Dei videtur ordo creatus, et hic iterum in se cognitus refertur totus ad laudem et glorificationem Dei.

Legantur verba ipsa Augustini. « Multum interest inter cognitionem rei cuiusque in Verbo Dei et cognitionem eius in natura eius (rei ipsius), ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam. In comparatione enim lucis illius, quae in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio qua creaturam quamlibet in se ipsa novimus, non immerito nox dici potest.... Quapropter sancti Angeli, quibus post resurre-

ctionem coaequabimur... procul dubio universam creaturam, in qua sunt ipsi principaliter conditi, in ipso Verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes... ac deinde in ipsa creatura, quam sic noverunt tamquam infra despicientes, eamque referentes ad illius laudem, in cuius incommutabili veritate rationes secundum quas facta est, principaliter vident. » Si autem, pergit Augustinus, haec omnia Angeli vident simul tempore, « nec tamen sine ordine, quo apparet connexio praecedentium sequentiumque causarum. Neque enim cognitio fieri potest, nisi cognoscenda praecedant, quae item priora sunt in Verbo, per quod facta sunt omnia, quam in iis quae facta sunt omnibus. *Mens itaque humana* (haec est illatio duplicis modi cognoscendi Deum ex memorata connexione ordinis creatoris et creaturae) *prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit; et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter et incommutabiliter permanentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius per ea quae facta sunt, intellecta conspicere. Quod quantâ tarditate ac difficultate agat et quantâ temporis morâ propter corpus corruptibile, quod aggravat animam, etiam quae ferventissime studio rapitur, ut instanter et perseveranter hoc agat, quis ignorat? Mens vero angelica pura charitate inhaerens Verbo Dei, posteaquam illo ordine creata est ut praecederet cetera, prius ea vidit in Verbo Dei facienda quam facta sunt.... quae itidem facta in eis ipsis etiam cognovit, minore utique notitia, quae vespera dicta est »* de Gen. ad litt. l. IV. n. 40. 41. 49. Vide etiam locum supra citatum p. 110. ex Serm. 141. Distincte libro de vera relig. n. 52-67. et l. VII. n. 23. Confess. describit gradus, quibus mens humana pervenit ad intelligenda quadamtenus invisibilia Dei per ea quae facta sunt, « gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiant, et quousque possunt bestiae; atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod su-

mitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam (qua intelliguntur veritates metaphysicae et absolute necessariae), et abduxit se a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret, incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret. Et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt, intellecta conspexi, sed aciem figere non valui. » Ultimus gradus est quodammodo duplex in hac Augustini contemplatione: intelligit se intelligere incommutabile; quaerit ergo id, a quo est haec intelligentia mentis humanae, et in quo habet suum ultimum fundamentum omnis veritas incommutabilis: atque ita ex hoc gradu « pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus, » ad Deum scilicet supremam intelligentiam, cuius creata imago est anima intelligens, et ad supremam veritatem substantialem, in qua sunt rationes omnis veritatis. Sane longe aliud est obiectiva veritas metaphysica abstracta et universalis, seu id quod est obiectum mentis iudicantis de rerum essentiis, et aliud est sapientia ac veritas substantialis, licet ab ipsa sit intellectus ut a causa creante et ad ipsam assimilatus ut ad exemplar, atque in ipsa habeat suum fundamentum omnis veritas cognoscibilis. Quando ergo dicit Augustinus ibidem: « quaerens unde iudicarem, cum ita iudicarem (hoc ita debet esse, illud non ita), inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem, » non sane putavit aut suum intellectum ita iudicantem aut obiectum ipsum sui iudicii metaphysici esse Deum; sed ex consideratione sui intellectus et veritatis metaphysicae ascendit intellectu ad Deum ut ad causam et exemplar. Eodem omnino modo deberet intelligi locus, quo plures abuti solent Gen. ad litt. l. XII. n. 59, ubi mens rapta et carnalibus subtracta sensibus visioni expressius praesentata dicitur « etiam supra se videre illud, quo adiuta videt, quidquid etiam in se intelligendo videt, »

si illic sermo esset de cognitione naturali; at ex contextu est evidens non de hac sed de visione agi, qualem Deus elevatione extraordinaria concessit Moysi, cui « os ad os loquebatur, » et Apostolo rapto in tertium coelum. Vide ibi n. 54. 55. 56. 69.

Porro obiectum iudicii metaphysici, quando mens iudicat de essentiis rerum, quae praeter Deum sunt vel esse possunt, non esse Augustino Deum ipsum sed gradum, a quo ascendat ad Deum veritatem substantialem, oporteret sine controversia haberi ut certissimum, etiamsi S. Doctor id diserte non diceret. Attamen ipsemet hoc principium expresse declarat. Sic Soliloq. l. I. c. seq. ostendit, ab eadem quidem mente intelligi et spectamina disciplinarum (puta metaphysica ac mathematica) et Deum ipsum; aliud tamen longe diversum esse Deum, et quod mens intuetur in hisce veritatibus, quamvis Deus ipse sit lux prima, a qua derivatur lumen mentis, et a qua est ipsa quaevis obiectiva veritas cognoscibilis. « Adducor ut assentiar, quantum in suo genere a coelo terram, *tantum ab intelligibili Dei maiestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre*.... Disciplinarum quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint velut terra, Deus autem est ipse qui illustrat (1).... *Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt* » ib. n. 11. 12. 15. Eadem est distinctio l. II. de lib. arbitr.: « quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus praesto esse dixisti, tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae... Quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem haec *omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem* (ut causam et exemplar)... tamquam miris modis secretum et publicum lumen » ib. n. 29. 33. Hinc ex spectaminibus disciplinarum, ex veritatibus incommutabi-

(1) Agit quidem Augustinus hîc directe de supernaturali illustratione fidei, sed ad rem praesentem parum refert; praesertim cum Deus sit lumen quoque mentium in ordine naturali, ut paulo post n. 15. etiam Augustinus indicat.

libus intellectis patet ascensus mentis ad intelligendam veritatem substantialem continentem rationes omnium earum. « Si quisque omnia, quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt, ad unum quoddam simplex verum certumque redegerit, non temere iam *quaerit illa divina* non iam credenda solum, verum etiam contemplanda, intelligenda atque retinenda » de Ord. l. II. c. 16. Vide etiam praeclaram doctrinam l. XV. de Trin. n. 16.

II. Quaestio altera cum priore connexa sese offert, quo sensu intelligendum sit, quod Augustinus approbat in philosophia Platonica (1): « lumen mentium ad discenda omnia

(1) Mirum sane esset, si quis postularet, ut Augustinum interpretemur ex Platone, et quidquid Plato dixit de modo cognoscendi Deum et supersensibilia, id ipsum etiam Augustino tribuamus, quia S. Doctor Platonicos et eos omnes, qui cum Platonicis consentiunt in admittendo discrimine inter sensus et mentem, inter perceptiones sensibiles et ideas intellectuales, praetulit aliis philosophis materialistis totam nostram cognitionem revocantibus ad sensus et notiones sensiles, « ex quibus propagetur et connectatur tota discendi docendique ratio. » Mirum, si primum necesse esset definire, quid Platonici senserint de ideis et idearum nostrarum origine, ut deinde illud totum in Augustini quoque sententiam transcribamus ideo, quia ipse in oppositione ad philosophos atheos et materialistas fatetur nobis propinquiores Platonicos et eos omnes philosophos, « qui de Deo summo et vero senserunt, quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae. » Sic enim Christiani omnes, inquit Augustinus, licet ne nomen quidem norint philosophiae naturalis, rationalis, moralis, non tamen nesciunt « ab uno vero Deo atque optimo et naturam nobis esse qua facti ad eius imaginem sumus, et doctrinam qua eum nosque noverimus, et gratiam qua illi cohaerendo beati sumus » Civ. Dei VIII. c. 7-12. Videtur manifestissimum, h. l. a S. Doctore asseri tantum cognationem genericam illius doctrinae philosophicae cum doctrina christiana, quod ab uno vero Deo ut prima causa sunt res omnes creatae, et omnis veritatis cognitio, et suprema regula morum; nullatenus vero spectari speciales theorias Platonicas de ideis et idearum ordine nostraeque intellectualis cognitionis modo ac origine (quaecumque demum Platonicorum de his fuerit genuina sententia), ac si aut Christiani universi aut saltem ipse Augustinus eas omnes theorias probassent et sequendas esse censuissent. Longe magnificentius commendat Augustinus Confess. l. VII. c. 9. Verbum (λογον) Platonicorum, et cum Verbo hypostatico christianae revelationis componit; quis tamen ita sit inimicus S. Doctori, ut inter Verbum in

esse eundem ipsum Deum, a quo facta sunt omnia » (Civ. Dei VIII. c. 7.).

Imprimis oportet declarare ipsam metaphoram *luminis*. Deus dicitur *lux* in se ipso (in oppositione ad tenebras) ut summum bonum, summa perfectio eo fere sensu, quo dicitur actus purus: « Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae » 1. Io. I. 5. Maxime vero in ordine cognitionis, quae (desumpta denominatione a sensibus) est quaedam *visio*, dicitur lux in se ipso ut infinita essentia intelligibilis, in qua sunt rationes supremae omnium verorum, et ut infinitus intellectus comprehendens suam essentiam utpote cum ea identificatus, a quo pendet omnis intelligentia creata. « Quia Deo est idem esse et intelligere, et est omnibus causa intelligendi, inde est, quod dicitur esse lux » S. Thom. contr. gent. l. III. c. 53. In se ipso Deus est *lux lucens;* hinc potest deduci, quo sensu sit *lux illuminans*, « lumen *rerum cognoscendarum* » Civ. Dei. VIII. 9. Quatenus divina essentia est ad extra imitabilis, ea est ratio omnium tam possibilium quam existentium, seu totius entis extra Deum, qua late patet; unde essentia eadem ut supremum verum intelligibile est ratio ac fundamentum omnis veri intelligibilis : atque ita illuminat ipsa obiecta cognitionis nostrae, quod nihil significat aliud, quam hoc ipsum quod dicimus, Deum esse supremam rationem omnium cognoscibilium: « disciplinarum quaeque certissima talia sunt, qualia illa, quae sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem est ipse qui illustrat » Aug. l. c. superius. Non est autem (etiam in sententia Augustini) Deus lumen pro nobis in praesenti statu forte eo sensu, quod intellectualiter viso Deo in ipso ut suprema veritate videamus reliqua vera, quorum rationes ipsa divina essentia utique in se conti-

Evangelio Ioannis et Verbum Platonicorum comparationem non solum alicuius analogiae sed identitatis esse audeat sentire vel affirmare (vide in Tract. de Trin. Scholion ad th. XVIII.)? Similis vero est ratio comparationis inter doctrinam philosophicam Platonis et doctrinam christianam tum quoad creationem, tum quoad theoriam idearum et cognitionis humanae, tum quoad ethicam. Cf. cl. Carol. Vercellone Dissertazioni Accademiche, dissertaz. XII.

net. Hic modus cognoscendi sine dubio perfectissimus essentialis est Deo ipsi, qui est ipsa veritas substantialis, et supernaturaliter communicatur per participationem, secundum multiplices gradus, in visione beatifica. Nobis saltem naturaliter et etiam secundum charismata ordinaria supernaturalis elevationis solum possibilis est quaedam eius modi imitatio, quod, Deo ex creaturis et maxime per fidem iam cognito, ab illa cognitione descendamus ad perfectiorem recognitionem creaturarum et veritatum in ordine physico, logico, ethico, quae omnes suam supremam rationem in Deo habent: ita etiam philosophi « Deo cognito reppererunt, ubi esset causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis » Civ. Dei VIII. 10. Haec esse ex sententia Augustini demonstrant omnia, quae diximus n. I.

At certe Augustinus nec unice nec praecipue hanc tantummodo illuminationem rerum cognoscendarum, sed maxime spectavit illuminationem cognoscentis: « Deus est lumen *mentium.* » Quaeritur, quo sensu id intelligatur. Lumen mentis dicitur multipliciter; ipsa vis naturalis intelligendi lumen est intellectuale; est lumen habitus naturalis primorum principiorum, quae intellectus primum intelligit, et secundum quae in se evidentia de aliis veritatibus iudicat; est lumen habitus naturalis scientiae; est lumen habitus supernaturalis cognoscitivus, h. e. ordinatus ad cognitionem supernaturalem veri, ut est habitus fidei, et etiam gratia actualis transiens, qua mens elevatur ad actualem cognitionem supernaturalem; tamquam ultima perfectio, ad quam fides se habet velut inchoatio, lumen est illa supernaturalis dispositio animae, qua elevatur et apta redditur ad visionem Dei immediatam in se ipso, quod dicitur lumen gloriae; potest dici lux ipse vitalis actus intellectionis sive naturalis sive supernaturalis. Iam haec omnia profecto non sunt Deus, sed sunt lumen creatum tamquam forma vel actus inhaerens ipsi menti creatae. At Deus est huius luminis partim causa efficiens unica partim causa prima, adeoque est lumen a Deo derivatum; et creatura rationalis per ipsum lumen intellectuale (ab es-

sentiali facultate intellectiva, quae tamquam fundamentum supponitur, per omnes gradus usque ad lumen gloriae) est imago Dei intellectus infiniti et sapientiae substantialis. Videlicet sicut Deus secundum essentiam infinitam est prima causa et exemplar omnis *esse,* secundum vitam absolutam est prima causa et exemplar omnis vitae, secundum iustitiam est prima causa et exemplar omnis iustitiae in creaturis etc.; ita secundum quod est sapientia et intellectus absolutus, est prima causa et exemplar omnis intellectus et omnis cognitionis in creaturis. Secundum duplicem vero hanc rationem dependentiae et imitationis intelligitur sicut *esse participatum, vita, iustitia* et ceterae *perfectiones participatae, ita lumen intellectuale participatum* a Deo, ut *lux* est absoluta, tamquam a prima causa efficiente et exemplari. Sicut ergo Deus est e. g. iustitia nostra, non quasi iustitia, qua formaliter iusti sumus et quam in nobis recipimus unusquisque suam, sit ipsa iustitia qua Deus iustus est; sed quod Deus est prima causa et exemplar nostrae iustitiae (Conc. Trid. sess. VI. cap. 7.): secundum eandem rationem causae et exemplaris Deus est lumen mentium tam in ordine naturali quam multo adhuc perfectius in ordine supernaturali. Hanc rem declarat ipsemet Augustinus nominatim quoad supernaturalem et perfectissimam divinae lucis participationem fere non minus distincte quam postea factum sit a Scholasticis. « Meminerit (mens humana) Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intelligat atque diligat.... et non sua luce sed summae *illius lucis participatione sapiens erit,* atque ubi aeterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur *ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit... verum non ita Dei, qua sapiens est Deus.* Neque enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sed quemadmodum dicitur etiam *iustitia Dei, non solum illa qua ipse iustus est, sed quam dat homini cum iustificat impium* (1), quam commendans Apostolus ait de qui-

(1) Eodem modo de participatione dilectionis substantialis per dilectionem nobis infusam intelligi debet, quando verba 1. Io. IV. 7. 8: qui non diligit, non cognovit Deum, quia Deus dilectio (Vulg. *charitas*) est, Augustinus (Trin. VIII. n. 12.) ita commentatur: « ista contextio satis

busdam: ignorantes Dei iustitiam et suam iustitiam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti; sic etiam dici potest de quibusdam: ignorantes Dei sapientiam et suam volentes constituere, sapientiae Dei non sunt subiecti » Aug. de Trin. l. XIV. n. 15.

Est itaque participatio lucis divinae, quae Deus est ut absoluta veritas et sapientia, assimilatio creaturae rationalis ad illam lucem increatam per lumen creatum, h. e. per vim intelligendi tam naturalem quam supernaturalem usque ad lumen gloriae, quo « similes ei erimus quoniam videbimus eum, sicut est; » et Deus est sol increatus communicans non sane per emanationem sed per efficientiam ad similitudinem sui ipsius hanc lucem creatam.

S. Thomas hanc rem pluribus in locis declarat. « Oportet quod supra animam humanam sit aliquis intellectus, a quo dependeat suum (animae) intelligere... quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid, quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam.... Oportet igitur esse aliquid superius animâ, quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo eius intelligere dependeat... Non potest autem dici, quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participat... Omne enim agens quamcumque actionem, habet formaliter in se ipso virtutem, quae est talis actionis principium. Unde necessarium est, quod intellectus sit aliquid formaliter inhaerens homini... Dicimus quod lumen intellectus agentis (vis mentis abstrahendi a sensibilibus rationes intelligibiles) est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo; et de hoc dicitur Ps. IV. 6: multi dicunt, quis ostendet nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine, per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur quod

aperteque declarat, eandem ipsam *fraternam dilectionem*, nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem, *non solum ex Deo sed etiam Deum esse.* » Cf. Bellarmin. de grat. et lib. arbit. lib. I. c. 9.

facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum quod est Deus (1). Non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi per intellectum agentem de quo philosophus loquitur, quia Deus non est in natura animae (non est formaliter vis animae, sed efficienter dans et conservans virtutem animae ac cum ea ut causa prima cooperans); sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo... Proprium est Dei illuminare homines imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae » S. Th. de spiritual. creatur. a. 10; Summae 1. q. 12. a. 2; q. 79. a. 4; q. 84. a. 5; q. 88. a. 3. ad 1.

Patet ex his ipsis, id quod S. Thomas aliquando dicit, ideas divinas vel lumen divinum *imprimere in animas nostras*, et quod (locutione desumpta ex Ps. IV. 7.) appellat sigillationem divini luminis in nobis (1. q. 84. à. 5. cf. Aug. Trin. XIV. n. 21.) non esse aliud, quam eandem communicationem luminis intellectualis in ordine naturae, gratiae et gloriae, cui ex parte creaturae respondet ea, quae dicitur *participatio*. Est autem haec impressio et sigillatio luminis habitualis in nobis perpetua per divinam conservationem et cooperationem in omni intellectione actuali. Probat S. Thomas in Boëth. de Trin. prooem. q. 1. a. 1. non indigere nos ad cognitionem naturalem alia luce divinitus superaddita, quia mens divinitus iam illustrata est lumine naturali, naturali scilicet vi intellectuali; attamen, inquit, illud ipsum lumen naturale perpetuo a Dei operatione pendet, et ita illustratio naturalis a Deo derivatur continua. « Dicit Augustinus (Genes. ad litt. l. VIII. n. 26.),

(1) Sicut Güntheriani in participatione de qua S. Thomas loquitur, absurde suspicati sunt semipantheismum, ita post ea quae diximus, nemo facile intelligat, quomodo alii quidam immediatam intuitionem entis divini deducere voluerint ex eodem hoc principio, quod lumen rationis est participatio quaedam divini luminis.

sicut aer illuminatur a lumine praesente, quod si fuerit absens, continuo tenebratur; ita mens illustratur a Deo, et ita etiam lumen naturale semper Deus in anima causat non aliud et aliud sed idem; non enim est causa *fieri* eius solum sed etiam *esse* ipsius. In hoc ergo continue Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit; et sic mens non sine operatione causae primae in suam operationem procedit » S. Th. ib. ad 6. Hinc etiam apparet, quo sensu dixerit Augustinus per illustrationem, maxime per eam quae est supernaturalis, ab una prima veritate resultare multas veritates, licet diminutas in spiritibus creatis. « Diminutae sunt veritates a filiis hominum. Veritas una est qua illustrantur animae sanctae, sed quoniam multae sunt animae, in ipsis multae veritates dici possunt; sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent » Aug. in Ps. VI. 2. Cf. S. Th. de spir. creat. a. 10. ad 8; 1. q. 16. a. 6; contr. gent. III. c. 47; de verit. q. 10. a. 11. ad 12; 4. dist. 49. q. 2. a. 7. ad 9; Quodl. 10. a. 7.

III. Ex omnibus quae hactenus diximus, iam etiam deducitur responsio ad postremam propositam quaestionem, quo sensu intelligi debeat doctrina S. Augustini, omne verum quod videmus, videre nos « in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate » Confess. l. XII. c. 25; de vera relig. n. 55. 56. 57; de Trin. l. XIV. n. 21. etc. (Vid. S. Th. cont. Gent. III. 47.)

Potest id accipi tripliciter: 1° ita, ut immediate videamus ipsam illam veritatem quae Deus est, et in ipsa praecognita videamus vera omnia, quae praeter Deum videmus. Hunc modum ac ordinem cognoscendi in sola visione beatifica, et in hac vita solum per charisma extraordinariae elevationis locum habere, in doctrina Augustini testatum ac ratum est, ut satis demonstravimus. Advertatur tamen, quod iam monuimus, Augustinum frequenter in sua philosophia a rationibus aeternis in mente divina sive per fidem iam cognitis sive ex consideratione creaturarum intellectis descendere ad profundiorem intelligentiam creaturarum et omnis veritatis, quae a Deo derivatur. Potest 2° illa sententia intelligi ita, ut ab incommutabili et substantiali

veritate derivetur et in ea fundamentum habeat omne verum, quod intelligimus ita esse et aliter esse non posse (1), et ut mens humana ex ideis abstractis veritatis, bonitatis, pulchritudinis, iustitiae etc., quas ex creaturis praeconcepit tamquam perfectiones in sua ratione nullam involventes imperfectionem, immediate ascendere possit ad absolutam et substantialem veritatem, bonitatem etc. eiusque spiritualem naturam quadamtenus intelligendam, in qua sola perfectiones creatae suam habent causam et absolutum exemplar (2). 3° Potest denique intelligi, nos omnia videre in prima veritate, quod ipsa vis videndi, quae in mente nostra est ipsa intellectualis facultas, tamquam imitatio quaedam et imago derivata sit ac pendeat ab illa substantiali veritate ut a causa exemplari, efficiente, conservante et concurrente, atque ita mens videat verum in ipsa veritate substantiali non quidem ut in medio praecognito, sed ut per principium et causam tum cognoscibilitatis rerum tum luminis in cognoscente. Hoc secundo et tertio sensu ab Au-

(1) Hoc sensu principii et exemplaris Aug. dicit ipsum Deum Verbum « formam omnium quae sunt, » de vera relig. n. 66. Cf. Lessium de perfect. div. l. VI. c. 4. n. 39. seq.

(2) Recolatur ex superioribus, quam sollicite Augustinus distinguat obiectivam veritatem metaphysicam, spectamina disciplinarum, ab ipso fundamento ontologico in rationibus aeternis, in essentia nempe divina. Sic etiam Trin. XV. n. 16. in mente humana ut in Dei imagine, praeter phantasmata rerum corporalium distinguit per quosdam gradus visiones intellectuales : « sive ea cogitentur, inquit, quae nec corporalia sunt nec corporalium similitudines, sicut virtutes et vitia, sicut ipsa denique cogitatio cogitatur; sive illa *quae per disciplinas traduntur liberalesque doctrinas; sive istorum omnium causae superiores atque rationes in natura immutabili cogitentur.* » Est autem indubitatum in sententia Augustini, causas superiores in Deo a nobis intelligi in hac vita per creaturas tamquam per speculum et in aenigmate. « Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse, in quo videntur, quae oculis carnalibus non videntur; et tamen vir tantus tamquam spiritalis (Apostolus): videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque, a quo facti sumus, tamquam per speculum » ib. n. 14.

gustino doceri visionem intellectualem omnis veri in prima veritate, quae Deus est, pariter iam superius est demonstratum.

In hunc modum S. Thomas sententiam Augustini interpretatur. «Augustinus in l. 83 qq. (q. 46.) posuit loco idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. Cum ergo quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter: uno modo sicut in obiecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis, sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem: et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae... Quod autem Augustinus non sic intellexerit, omnia cognosci in rationibus aeternis vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc, quod ipse dicit in l. 83. qq. (l. c.), quod rationalis anima non omnis et quaecumque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum, esse idonea, sicut sunt animae beatorum» S. Th. 1. q. 84. a. 5; contra gent. III. c. 47; de spir. creat. a. 10. ad 8; in Boëth. de Trin. prooem. q. 1. a. 3; de verit. q. 10. a. 11. ad 12. etc.

THESIS XII.

De cognitione nostra, quid Deus sit, *secundum triplicem modum* affirmationis, negationis *et* eminentiae.

« Licet sensu verissimo ad Scripturarum doctrinam exacto ss. Patres et theologi docere soleant, ratione et fide cognosci quidem *Deum esse;* non tamen cognosci, *quid Deus sit:* ex iisdem tamen fontibus docemur triplicem modum quadamtenus cognoscendi, *quid sit Deus,* per notiones scilicet tum *affirmantes* tum *negantes* tum eas, quae *secundum eminentiam* appellantur. Triplex autem hic cognoscendi modus ex eo ipso consequitur, quod Deum non immediata intuitione sed ideis ex creaturarum praecognitione formatis intelligimus, atque ita habet, ut affirmatio, negatio et notio eminentiae non una ab altera seorsim consistat, sed una in altera sit implicita, et ex omnibus una compleatur Dei cognitio. »

I. Frequenter Patres distinguunt inter cognitionem an *Deus sit,* et *quid sit;* illud prius tum ratione tum fide compertissimum esse aiunt, hoc alterum nec scientia humana nec etiam fide doceri, sed essentiam Dei, quando quaeritur quid sit, esse « inapprehensibilem et incomprehensibilem » (ἄληπτον καὶ ἀπερίληπτον). Ita loquuntur Nazianz. or. 28. al. 34. n. 6; Basil. cont. Eunom. l. I. n. 14; ep. 234; Nyss. cont. Eunom. l. XI. p. 320; Chrysost. de incomprehensib. hom. V. n. 5. aliique. « Hoc unum postulatur a nobis, ait Chrysostomus l. c., ut sciamus *quia Deus est,* non autem ut essentiam eius investigemus. Audi, quid dicat Apostolus: credere oportet accedentem ad Deum, quia est; et iterum propheta impietatem alicui exprobrans, non reprehendit, quod ignoraret, *quid Deus est,* sed quod nescivit, *quia est.* » At haec non sensu absoluto intelligi possunt; si enim penitus ignoraremus *quid Deus est,* profecto neque sciremus *an sit;* et in errorem Gnosticorum de summo Deo penitus ignoto concedendum foret a vetustis PP. Irenaeo, Tertulliano etc. confutatum. Hinc PP. in disputationibus contra Eunomianos cum cognitione existentiae Dei constanter coniungunt cognitionem perfectionis et attributorum Dei, quatenus ex operationibus et manifestationibus

Dei ratione et fide innotescunt, sive (ut loqui solent) cognitionem eorum, quae circa essentiam sunt (των περι ἀυτον) (1); excludunt vero cognitionem essentiae ut in se est, ab Eunomianis assertam, quam PP. solent dicere scientiam *quid sit Deus*.

Quare cognitio Dei *quidditativa*, ut loquuntur Scholastici, dupliciter potest intelligi: primo cognitio propria essentiae Dei ut in se est, ubi *proprium* opponitur analogico; secundo cognitio propria quid Deus sit, ut *proprium* opponitur communi, dum perfectiones aliquas intelligimus, quae vere sunt Dei unius propriae, atque ita ideam Dei informamus, qua eum a ceteris omnibus, quae sunt vel esse et concipi possunt, plane distinguimus. Hoc altero sensu quidditativa cognitione Deum a nobis concipi, quis dubitet (2)?

« Humana intelligentia, ait Gregorius Nyss. contra Eunom. XII. p. 327. 328, nec tam acuta est, ut clare videat invisibilem, nec tamen ab omni accessu ita seiuncta, ut nullam eius, quod quaeritur, informare possit adumbratum conceptum (εικασιαν); sed partim quidem, *quid sit* id quod quaeritur, per ratiocinationum tactum conclusit (3), partim per hoc ipsum quod perspici non potest, aliquam cogni-

(1) Hac PP. verissima doctrina abutebantur saeculo XIV. Palamas et eius discipuli ad absurdi erroris defensionem inter Graecos propagati, quo aeternas operationes (ἐνεργειας) in Deo fingebant realiter ab essentia distinctas, hasque in mentis exstasi a se videri mentiebantur, essentia manente inaccessa. Vide de his Petavium l. I. c. 12. 13.

(2) « De nulla re potest sciri *an est*, nisi quoquomodo sciatur de ea, *quid est*, vel cognitione perfecta vel cognitione confusa. » Confusa haec notitia est secundum aliquod genus plus minusve remotum, et per aliqua accidentia sese manifestantia. Quando de Deo agitur, « loco cognitionis generis habemus cognitionem per negationes ... loco autem accidentium habemus habitudines eius ad substantias sensibiles (aut quoquomodo praecognitas), vel secundum comparationem causae ad effectum vel secundum comparationem excessus. Ita ergo cognoscimus *an est*, et habemus loco cognitionis *quid est*, cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum. » S. Th. in Boëth. de Trin. lect. II. q. 2. a. 3.

(3) δια της των λογισμων ἐπαφης ἐστοχασατο. Cf. Athenagor. Legat. n. 7. στοχαστικως ἐπεβαλον... ζητησαι την ἀληθειαν.

tionem expressit.... velut evidentem cognitionem statuens, quod sit super omnem cognitionem.... atque ex negatione eorum, quae non insunt, et ex affirmatione eorum, quae pie de ipso intelliguntur, apprehenditur *quia est* » (ὅτι ἐστι, mallem legere in hoc contextu ὅ, τι ἐστι *quid est*).

Haec autem Patrum et theologorum distinctio inter duplicem cognitionem Dei rerumque divinarum *quid sint*, non est nisi fidelissima expressio doctrinae in Scripturis consignatae. « Videmus nunc per speculum (mediate) in aenigmate » (cognitione obscura et confusa eo ipso, quia est per aliud medium et non visio obiecti in se); ideo « nunc cognosco ex parte (quod fieri non posset, si Deus cognosceretur ut in se est, cum sit una simplicissima perfectio, in qua partes sive perfectiones in se distinctae nullae sunt), tunc autem facie ad faciem cognoscam, sicut et cognitus sum » (immediate et ideo non ex parte, sed sicut in se est; quod enim ex parte est, evacuabitur) 1. Cor. XIII. 12. Cognitio praesens est peregrinantium a Domino (ἐκδημουμεν ἀπο του κυριου exsulantium a domo paterna), « per fidem non per speciem » (ου δια ειδους non per visionem) 2. Cor. V. 6. 7. Quod Paulus dicit cognitionem *facie ad faciem, per speciem, sicut cognitus sum, non ex parte;* S. Ioannes 1. Io. III. 2. declarat visionem Dei *sicuti est*, quae pro vita praesenti negatur; « nondum enim apparuit, quid erimus, » licet iam nunc doceantur fideles de omnibus, et qui non peccat, viderit et cognoverit eum qui in nobis manet (II. 3. 4. 27; III. 6.), cognitione sane nondum illa, quae exspectatur futura « sicuti est, » sed altera, quae a Paulo declaratur esse *ex parte, per speculum in aenigmate, per fidem.* De his distinctius in capite sequenti agetur.

II. Ex eo, quod Deum non in propria sua natura immediate videmus, sed eum per creaturas tamquam per medium praecognitum solum *concludendo* (ἀναλογως Sap. XIII. στοχαστικως Athenag. Nyssen. συλλογιζομενοι Nazianz. etc.) intelligere possumus, consequens est, ut Deus in sua etiam revelatione huic concipiendi modo nobis connaturali sese accommodet; et inde ulterius fit, ut eum nec ratione nec fide sicut in se est, concipere possimus (vide th. X.). Hic

autem modus noster cognoscendi *mediate* et per aliud, *quid Deus sit*, instituta analysi resolvitur in cognitionem per *affirmationes* perfectionum, quarum ideam ex Dei operibus informamus; per *negationes* imperfectionum, quibus creaturae etiam perfectissimae, et ipsae obiectivae nostrae ideae etiam perfectionum simpliciter simplicium afficiuntur; denique per conceptus qui affirmationibus negationibusque coniunctis formantur, et a PP. appellari solent *secundum eminentiam* sive *per excessum* (καθ᾽ ὑπεροχήν). Analysin et deductionem hanc videas egregie expolitam apud S.Thomam in Boëth. Trin. prooem. q.1. a. 2. Postquam demonstravit rationem cur non assequamur, *quid Deus est*, sed tantum *quia est*, inde repeti, quod Deum non cognoscimus nisi ex effectibus « virtutem causae non adaequantibus, » Angelicus declarat modum cognitionis. « Tamen cognoscentium *quia est*, unus alio perfectius cognoscit.... quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causae ad effectum; quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae, attenditur secundum tria, scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione; et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum *quid est*, non pertingat sed *an est* solum. Et primo secundum quod perfectius cognoscitur eius productio et efficacia (ut causae exemplaris et efficientis, unde cognitio *per affirmationes*); secundo prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, quia cum eius similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam eius commendant (cognitio *secundum eminentiam*); tertio quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus, quae in effectibus apparent (cognitio *per negationes*). Unde dicit Dionysius quod cognoscitur ex omnium *causa*, et *excessu*, et *ablatione* (negatione). » Cf. 1. q. 12. a. 12.

Patrum doctrina, qua declarant hunc triplicem cognoscendi modum, legi potest apud Petav. l. I. c. 5. n. 5. sqq. et fusius apud Thomassinum l. IV. c. 7-12.

III. Ut quo mutuo habitu commemoratae cognoscendi

rationes sese excipiant, intelligatur, sufficit animadvertisse ad modum, quo singulae illae notiones a nobis concipiuntur.

1°. Quando perfectionem Dei directe concipimus ideâ, quae significatur nomine affirmante e. g. *sapientiae, iustitiae,* ea notio non adsignificat quidem obiective limitationem et defectum, sicut se habent notiones aliae e. g. facultatis ratiocinandi, materiae, et generatim potentiae ad actum: nihilo tamen secus ipsas etiam perfectiones illas simpliciter simplices (1) concipimus modo limitato; neque enim ideam sapientiae concipere possumus, quae exhibeat distincte et positive sapientiam sine limite, multo vero minus, quae simul exhibeat in uno simplicissimo *Esse* omnem omnino perfectionem, quibuscumque aliis notionibus concipi et nominibus appellari queat. Cuius rei ratio in superioribus ex origine idearum nostrarum, et imperfectione nostri intellectus iuxta SS. Patrum doctrinam declarata est. Inde autem fit, ut quando dicimus *sapientiam Dei*, subintelligamus et adsignificemus, perfectionem eam in Deo non ita se habere, ut nos illam concipimus, sed longe eminentius. Hunc vero modum eminentiae aliter nec concipere nec significare possumus, quam vel negatione modi secundum quem nos eam perfectionem apprehendimus, vel confuse concipiendo supereminentem perfectionem, quam fere significamus appositis superlativis, Deum esse sapientiam *infinitam,* vel ut PP. loqui solent, esse ὑπερσοφίαν, i. e. sapientiam esse verissimam sed supra illum modum, quo nos eam possumus intelligere. Idem autem valet de omnibus conceptibus absoluti etiam de transcendentalibus entis, veri, boni etc. Unde facile apparet, conceptus *affirmantes* de Deo divinisque perfectionibus, quando de notitia agitur *quid Deus sit,* velut comites immo in se implicitas habere notiones *negantes,* et eas quae dicuntur *secundum eminentiam.*

(1) Perfectionis *simpliciter* et perfectionis *secundum quid* declarationem habes apud S. Anselmum Monolog. c. 14, ubi quidquid aliquo modo perfectum est, ita distribuit: « quidquid est, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum (haec est perfectio *simpliciter*); aut tale, ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum » (perfectio *secundum quid*).

2°. *Negationes* non eo pertinent, ut in Deo omnis perfectionis plenitudine excludatur perfectio; sed ut negetur defectus absolutae realitatis: atque adeo sunt negationes negationum, seu efficacissimae affirmationes, licet confuse a nobis concipiatur perfectio hoc modo affirmata. Haec res per se clara est, ut mirum profecto videatur, inveniri potuisse homines vanissimos, qui cum Ioanne Clerico non erubuerint ridere hanc Deum intelligendi rationem a SS. PP. magnis laudibus nec minoribus argumentis commendatam. Quia videlicet intelligimus non solum in Deo nullam esse imperfectionem, sed etiam perfectionem tantam esse, ut a nobis sicut in se est, concipi non possit, hunc confusum *Entis* divini conceptum non possumus melius declaràre, quam negando Deum quidquam eorum esse, quae nos distincte intelligimus; non quod aliquid ei desit, sed quod in eo sunt omnia eminentius. Unde in hisce negationibus supponitur tamquam fundamentum notio *affirmans* confusa tamen, et includitur notio *per eminentiam.*

3°. Denique in notionibus, quae designantur nominibus eminentibus sive per excessum (καθ' ὑπεροχὴν), cuiusmodi a PP. graecis adhibentur *superessentia*, *supersapientia* etc. (ὑπερουσια, ὑπερσοφια), ex forma ipsa nominum apparet, et *affirmari* in Deo perfectionem, et simul *negari* secundum modum, quo nos eam concipimus (1). Est igitur ex ipsa analysi clarissimum, non esse tres cognoscendi rationes adaequate distinctas, sed in singulis quodam modo omnes tres esse coniunctas, dum semper una ratio *directa* reliquas duas includit in *obliquo.*

Ex his omnibus imprimis intelligitur, quo sensu PP. dixerint, de Deo omnes perfectiones affirmari posse et omnes

(1) « Tripliciter ista de Deo dicuntur: primo quidem *affirmative*, ut dicamus, Deus est sapiens, quod quidem de eo oportet dicere propter hoc, quod in eo est similitudo (exemplar) sapientiae ab eo fluentis; quia tamen non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus et nominamus. potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipsa deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere, quod Deus sit supersapiens » S. Th. de potent. q. 7. a. 5. ad 2.

negari, non sane sub eodem, sed sub diverso respectu; atque ideo Deum et omnis nominis esse et nullius nominis. Ita loquuntur Theophilus Ant. ad Autolyc. l. I. n. 3. 4; Gregor. Naz. hymn. ad Deum 29. p. 286; Nyssen. cont. Eunom. XII. p. 357; Dionysius de div. nom. c. 2. §. 4; c.7. §. 3; Myst. theol. c.1. §. 2; c. 5. (1). Ulterius ex dictis intelligitur, quomodo verum sit, quod frequenter PP. docent, tum cognitionem nostram perfectiorem esse, cum Deum intelligi non posse cognovimus. Cf. Basilium ep. 234; Nazianz. or. 37. n. 7; Cyrill. Hier. catech. VI; Chrysost. in Ps. 138. n. 4; Dionys. myst. theol. c. 2; Damasc. fid. orth. l. I. c. 4; Aug. de ordine l. II. n. 44. etc. Nimirum haec non dicuntur, quasi omnimoda ignorantia esset perfectior cognitio, quid enim fingi posset absurdius? sed quo perfectius Deum cognoscimus, eo perfectius etiam intelligimus rationem, cur nec comprehendi, nec ut in se est, intelligi a nobis in hac

(1) *Παντων θεσις και παντων ἀφαιρεσις το ὑπερ πασαν και θεσιν και ἀφαιρεσιν*. Est affirmatio omnium, quia ut causa exemplaris et efficiens eius simplicissimum *Esse* continet perfectiones omnes, vel potius est eminenter omnis perfectio, quae concipi et in creaturis per participationem esse potest (*τα πολλα ἑνιαιως*, ut PP. aiunt); sed simul est omnium negatio, quia nullae sunt perfectiones in ipso, ut sunt in creaturis, et secundum modum quo a nobis ideâ distinctâ concipi possunt; ideo est super omnem affirmationem et est super omnem negationem, quia nihil est vel esse potest realitatis, quod in ipso ut in causa non sit eminenter. Haec doctrina non solum quoad rem ipsam continetur in Scripturis et in tota revelatione a Deo de Deo nobis facta, quod facile omnes concedent; sed continetur in Scripturis etiam secundum ipsum modum loquendi. Ecclesi. XLIII. magnifica descriptio operum Dei, quae initio dixerat sacer scriptor esse in rationibus Domini *ἐν λογοις κυριου* (c. 42. v. 15.), excurrit (c. 43. v. 27.) in hanc conclusionem, ut graecus textus habet: *συντελεια λογων, το παν ἐστιν ἀυτος* (ita ed. Rom. al. *και συντελεια λογων. Το παν ἐστιν ἀυτος*). Est Deus *universitas rationum* quae sunt in creaturis, sive est *ipse omnia ut causa exemplaris* eminens. Tum subditur: *δοξαζοντες που ισχυσωμεν; ἀυτος γαρ ὁ μεγας παρα παντα τα ἐργα ἀυτου*. Est ipse magnus praeter omnia opera sua, est *nihil eorum*, quae sunt opera sua. Concluditur *δοξαζοντες κυριον ὑψωσατε, καθοσον ἀν δυνησθε, ὑπερεξει γαρ και ἐτι... τις ἑωρακεν ἀυτον και ἐκδιηγησεται; και τις μεγαλυνει ἀυτον καθως ἐστι*: *Supereminet* omnem laudem et omnem nostrum conceptum; nemo enim hominum ipsum vidit, atque adeo nemo potest eum nominare et magnificare *sicuti est*. De hoc inferius dicemus th. XVIII. n. I.

vita possit; quae scilicet ratio est ipsa infinita Dei perfectio prae finito et imperfecto nostro cognoscendi modo. Ordine proinde etiam inverso, quo amplius et profundius intelligimus hanc rationem nostrae relativae ignorantiae, eo verius et profundius intelligimus perfectionem Dei. Hoc sensu locus Dionysii myst. theol. c. 1. §. 3. videtur explicandus, ubi qui in altissima contemplatione versatur, dicitur nihil cognoscendo supra mentem cognoscere (τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων); certe ita eum intellexit S. Thomas in Boëth. Trin. prooem. q.1. a. 2. ad 1: « secundum hoc dicimur (a Dionysio l. c.) in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur, quando cognoscit, eius essentiam esse supra omne id, quod apprehendere potest in statu huius viae. » Cf. Lessium de perfect. divinis l. I. c. 3. 4. Hoc ipsum denique continetur in Scriptura, quando Deus praedicatur, qui « lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed nec videre potest » 1. Tim. VI. 16.

THESIS XIII.

De multiplicitate notionum, quibus Deum intelligimus.

« Ex dictis consequitur: 1° notionibus multiplicibus nobis opus esse, » ut Deum, *quid sit*, quadamtenus intelligamus; 2° licet, quod harum » omnium notionum obiectum est, unum sit in se simplicissimum, non » tamen notionibus omnibus respondet secundum eandem rationem; sunt » ergo illae inter se diversae, et vocabula quibus earum obiectum si- » gnificatur, non sunt omnia synonyma; inde tamen 3° non est conse- » quens, cognitionem nostram esse falsam; neque est consequens, obie- » ctum harum notionum non esse in Deo sed in creaturis: cognitio enim » vera est licet imperfecta, obiectum in Deo et Deus est, licet perfectius » quam notione exhibeatur. »

I. Si Deum intelligeremus immediata intuitione et ut in se est, eoque magis si Deum comprehenderemus, uno conceptu totam eius perfectionem penetraremus eo ipso, quod nulla est in divina natura realis distinctio, sed unum *Esse* simplicissimum. At vero ex dictis Deum intelligimus quadamtenus, quid sit, ex praecognitis perfectionibus creatu-

rarum: eae autem sunt multiplices, et earum singulae exemplaris ac efficientis causae perfectionem adumbrant secundum aliquam rationem (1), nec tamen singulae nec omnes simul sunt adaequata eius expressio et repraesentatio. Hinc secundum multiplices perfectiones, quarum ideam ex creaturis abstrahimus, in Deo perfectiones multiplices cogitatione distinguimus. Sicut enim divina essentia est exemplar omnium perfectionum, quae in creaturis esse vel concipi possunt, ita respondet omnibus ideis perfectionum imperfectionem non involventibus, quas mens nostra concipere potest. Sicut ergo creatae perfectiones sunt obiectiva quaedam imperfecta imitatio et adumbratio perfectionis divinae secundum alias et alias rationes, ita et ideae nostrae singulae secundum alias et alias rationes inadaequatas et ideo imperfecte unam simplicissimam infinitam Dei perfectionem exhibent. Quia cognoscimus in speculo creaturarum et in aenigmate, ideo *ex parte* ac veluti per partes (ἐκ μέρους) cognoscimus, et *ex parte* prophetamus (etiam in cognitione supernaturali). Ex hoc autem cognoscendi modo patet, illam summam rem, licet singulis notionibus singularum perfectionum eadem illa res respondeat, exhiberi tamen imperfectius et confusius notione unius perfectionis quam plurium, atque adeo propter imperfectum nostrum intelligendi modum necessario a nobis multiplicari notiones, ut ad aliquam excultiorem infinitae perfectionis Dei cognitionem perveniamus.

II. Frequens est apud SS. Basilium et Gregorium Nyssenum Eunomianorum querela, a Catholicis fingi Deum compositum ex multis, eo quod doceant diversis notionibus a

(1) Ratio in hac disputatione idem est, quod Graecis dicitur *ἐπίνοια*, *obiectivus* scilicet conceptus, sive id quod mens concipit et cogitando describit; in re autem extra mentem est fundamentum et « radix verificans conceptiones nostras, » ut loquitur S. Thomas de Potent. q. 7. a. 6. Ergo etiam res ipsa praecise secundum illud spectata, quo verificat nostros conceptus, potest *ratio* appellari; quo sensu e. g. dicimus nos distinguere *in Deo* multas diversas rationes, non quasi in Deo essent diversae, sed quia unum infinitum respondet multis diversis nostris conceptibus essentiae, sapientiae etc.

nobis Deum intelligi, et propterea etiam nomina, quibus secundum has notiones divinae perfectiones designantur, minime esse synonyma; contra ac illi haeretici comminiscebantur nomina haec omnia solo sono, nullatenus autem significatione inter se differre; nam « quae secundum notio nem (κατ' ἐπίνοιαν) dicuntur, in nominibus tantum et in pronuntiatione suum *esse* habent, ac una cum vocibus dissolvuntur, » aiebat ex suo absurdo Nominalismo Eunomius apud Basilium l. I. n. 5. p. 216. T. I.

Patrum responsio est, essentiam divinam esse quidem simplicissimam et sine ulla distinctione in se, at eam non ut in se est, sed per ideas intelligi multiplicium perfectionum, quas secundum modum, quo nos sumus non quo Deus est, velut inhaerentes concipimus divinae essentiae; non quod iudicemus in Deo esse huiusmodi compositionem, sed quia divina simplex perfectio et haec omnia est, quae mente concipere possumus, et his longe eminentior. (Vide th. X. et XII.)

Difficultas itaque in eo est, quod si notiones nostrae suo debeant respondere obiecto, non videntur posse esse multiplices inter se diversae prae obiecto simplicissimo, in quo nulla est diversitas nullaque distinctio. Si autem una est notio, etiam nomina quae sunt notionum signa, non possunt in appellatione illius essentiae simplicissimae esse diversae significationis, sed omnino synonyma.

Post ea omnia, quae hucusque declarata sunt, argutia sophistica non indiget longa confutatione. Ceterum est haec eadem difficultas, quae a Nominalibus nonnullis urgebatur, dum Dei perfectiones non obiectivo conceptu ac notione, sed solo nomine et modo nostro rem eandem multipliciter significandi distingui docebant, et quae ex adverso Scoti discipulos permovit, ut inter distinctionem *realem* et eam quae *secundum rationem* est, aliam excogitarent *mediam*, quam *formalem* dicunt, et inter divinas perfectiones ut in Deo sunt, intercedere arbitrantur; immo eadem ipsa difficultas Gilbertum Porretanum saeculo XII. in alterum extremum errorem impulit Eunomianae confusioni omnino oppositum; affirmabat enim, sicut notiones nostras inter se,

ita perfectiones et attributa divina ab essentia et hanc a personis realiter distingui (vid. Petav. l. I. c. 8.).

Ut appareat, quomodo plures notiones e. g. *essentiae, sapientiae, misericordiae, iustitiae* etc. respondeant eidem obiecto simplicissimo, et tamen una notione e. g. sapientiae non *formaliter* idem concipiamus, quod notione altera e. g. iustitiae, sufficit animadvertisse, quod in superioribus dictum est, unam simplicissimam essentiam divinam sua intensive infinita perfectione esse exemplar supereminens harum omnium perfectionum, quas nos primitus ex creaturis concipimus, et eandem simplicissimam essentiam divinam praestare id omne modo eminentissimo, quod in creatis praestant plures perfectiones inter se distinctae et diversae. Dum autem unum praestat multa, non secus ac si ipsum esset multiplex, in eo est distinctio virtualis. Hinc notiones perfectionum nostro imperfecto concipiendi modo formamus distinctas inter se et diversas, quibus tum singulis tum omnibus obiicitur idem in se *Esse* divinum secundum diversas tamen rationes, quas in eo distinguendi fundamentum est ex ipsa eius infinita perfectione, necessitas ex nostra intelligentiae imperfectione. Identitatem hanc rei ut in se est, et diversitatem rationum secundum quas eam concipimus diversis notionibus, declarat S. Thomas. « Omnes istae multae rationes et diversae habent aliquid respondens in ipso Deo, cuius omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines... Nihil prohibet, quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata.... Diversitatis ergo vel multiplicitatis nominum (idem valet de conceptibus) causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines eius deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc Dei Verbum, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum; propter hoc dicitur Zach. XIV. 9: in die illa erit Dominus unus, et nomen eius unum, quando ipsa eius essentia videbitur, et non

colligetur Dei cognitio ex creaturis » S. Th. de potent. q. 7. a. 7.

Eadem quippe est ratio nominum ac notionum; imponuntur enim nomina rebus designandis, secundum quod res intelliguntur, non autem secundum quod sunt in seipsis. Non ergo omnia nomina quibus Deum divinasque perfectiones appellamus, sunt synonyma; sed ut diversis notionibus distinguimus in Deo multas rationes, ita rationes distinctas diversis nominibus appellamus. Ita igitur essentia, sapientia et iustitia divina; paternitas et essentia, ac generatim attributa omnia inter se et cum essentia, relationes cum essentia et attributis absolutis (non tamen inter se) re unum sed ratione formali distincta sunt (1).

(1) Rationes hae distinctae non ita intelligendae sunt, ac si in singulis fieret adaequata abstractio et, ut aiunt, *praecisio obiectiva* ab aliis omnibus perfectionibus, sicut est *praecisio* in conceptu generico *animalis* prae conceptu differentiae *rationalis*. Ultro concedimus, in conceptu obiectivo e. g. sapientiae divinae includi *Esse divinum* et consequenter omnes perfectiones. Sed illud *Esse* infinitum consideramus secundum diversa velut eius munia, et secundum haec diversas notiones formamus inadaequatas, ac secundum notiones diversis appellamus nominibus, quae unius secundum functionem unam prae aliis consideratio dicitur *abstractio formalis*. Ita etiam in creatis idem consideramus ut est in se, ut refertur ad intellectum cognoscibile, et ad voluntatem appetendum, sicque notionibus ac nominibus diversis concipimus ens, verum ac bonum, quin in ente fiat *praecisio obiectiva* a vero et bono vel vicissim.

Est haec celebris controversia Scholasticorum, utrum in perfectione una divina includatur omnis alia perfectio non solum identice et ut in Deo est, de quo inter Catholicos constat, sed formaliter ut a nobis concipitur. Id affirmant inter ceteros Molina in 1. q. 28. a. 2. disp. 4; Suarez Metaphys. disp. XXX. sect. 6; de Deo l. I. c. 11. sqq.; Card. de Aguirre Theol. S. Anselmi T. I. disp. XXXI. Repugnant magna contentione Gillius l. II. Tract. II. c. 8; Franc. de Lugo disp. XVI; Petav. l. 1. c. 9. aliique. Mihi videntur priores solum contendere in re illa, quae est « radix verificans » nostrum conceptum e. g. *sapientiae Dei*, non praescindi ne cogitatione quidem nostra, a re, quae obiicitur conceptui alteri e. g. *iustitiae Dei*, cum res sit una eademque. Sine dubio tamen iidem concedunt, a nobis sub nomine *sapientiae Dei* concipi expresse unum velut munus non concipiendo alia munia, quibus omnibus praestandis eadem res infinita eminentissime sufficit; secundum haec autem munia diversa, ut paulo ante explicavimus, diversi a nobis formantur conceptus inadaequati de una illa re, quorum obiectum materialiter est idem (una

III. Quoniam ex praecedentibus iam satis constat, ideas quas de Deo concipimus licet non immediata essentiae divinae intuitione, sed ex creaturis depromptas, exhibere tamen ipsum Deum perfectionesque divinas non quidem ut infinitum *Esse* divinum in se est, sed modo quodam imperfecto, dum ex perfectionibus effectuum « ratiocinationum contactu concludimus, » quid Deus sit et quid non sit; reliquum est, ut cognitionem hanc nostram quantumvis imperfectam, veram tamen esse demonstremus.

Erat haec altera Eunomianorum calumnia a Patribus multipliciter confutata, quod si Deum nec comprehendimus nec ut in se est, intelligimus, falsa sit ipsa nostra cognitio. Patrum confutatio ad sequentia capita revocari potest. Responderunt *a*) cum Cyrillo Alex. Thesaur. XXXI. p. 265, aliud esse cognitionem imperfectam, aliud omnimodam ignorantiam vel errorem; esse cognitionem nostram imperfectam et nihilominus veram; nam *b*) aiebant cum Basilio contr. Eunom. I. n. 14. et epp. cc. praeter cognitionem Dei ut in se est, aliam esse multiplicem eamque verissimam sapientiae, creatricis potentiae et aliorum invisibilium eius, quae a creatura mundi intelligentes cognoscimus. Hanc autem *c*) perfectionis divinae cognitionem ideo veram esse, quoniam non iudicamus, perfectiones in Deo esse secundum modum, quo nos eas concipimus: immo intelligimus, a nobis eas concipi non posse secundum propriam rationem, qua in Deo sunt. Chrysost. de incomprehens. hom. I. n. 3. Unde *d*) inferebant, falsam esse cognitionem Eunomianorum eorumque omnium, qui iudicarent cognosci a se divinam perfectionem ut in se est, quia iudicarent eam esse modo illo imperfecto, quo ab eis potest concipi; contra veram esse co-

et eadem res in Deo), formaliter, vel ut loquitur Suarez, formalissime est distinctum, cum ratio ob quam ea res est et dicitur sapientia, a nobis concipiatur diversa a ratione, ob quam est et dicitur iustitia. Haec vero omnia etiam posterioribus illis, quos commemoravi, non possunt non probari; puto ergo hanc litem esse de re ipsa quidem ex una parte cum Nominalibus et ex parte alia cum nonnullis Scotistis, de modo vero loquendi magis quam de re ipsa inter hosce theologos initio citatos. Consulatur Vasquez disp. 117. 119.

gnitionem Catholicorum, quia intelligunt, ea quae nos pro modulo nostro concipimus, esse quidem in Deo, longe tamen aliter omnique comprehensione sublimiora; hinc « ipsam cognitionem incomprehensibilitatis esse verissimam Dei cognitionem » Nyss. contr. Eunom. I. p. 98.

Summa totius huius doctrinae ad unum principum revocatur. Veritas et falsitas non est in conceptibus et ideis per se, sed in iudiciis, quibus de subiecto praedicatum affirmamus vel negamus. Iam vero illae perfectiones, quas concipimus ideis inadaequatis et analogicis, Deo vere conveniunt licet in eo sint modo perfectiori, quam nos concipimus vel concipere possumus. Dum ergo eas perfectiones in Deo esse affirmamus, simul negantes ei convenire modo imperfecto, quo eas concipimus, intelligentesque esse in Deo longe eminentius, quamvis distincte eas non assequamur quomodo in Deo sunt, h. e. *dum eas esse,* non tamen *quid sint* notionibus propriis secundum infinitam earum rationem cognoscimus; profecto iudicium nostrum respondet suo obiecto, licet ideae quas in eo coniungimus, non exhibeant obiectum ut in se est. Est ergo cognitio vera sed imperfecta. Cf. S. Th. 1. q. 13. a. 12. ad 3; de Potent. q. 7. a.5.

Coroll. 1. Ordine logico prius concipimus perfectiones, ut sunt in creaturis; posterius, ut sunt in Deo: in creaturis ut realitates limitatae negatione realitatis ulterioris possibilis respondent nostro limitato concipiendi modo; in Deo ut realitas cum negatione negationis sive realitas sine limite sunt supra nostrum concipiendi modum. In creaturis igitur eas possumus intelligere *quid sint,* in Deo ratione concludere et fide credere, *quod sunt.* Contra ordine ontologico res ipsa primum et principaliter est in Deo, per participationem et analogice in creaturis. Quare nomina perfectiones simplices designantia, ad rem ipsam quod spectat, principalius perfectiones Dei, analogice perfectiones creaturarum significant; si vero spectetur nominum impositio, ratione prius imponuntur ad perfectiones creaturarum, quam ad perfectiones Dei designandas S. Th. 1. q. 13. a. 6.

Coroll. 2. Non magis veritas potest exprimi verbo prolatitio (προφορικῷ) quam concipi verbo insito (ἐνδιαθέτῳ); eo-

dem ergo sensu Deus est nobis ineffabilis, quo est supra nostram intelligentiam. Adeoque etiam Deus sibi soli est adaequate effabilis, quia sibi soli comprehensibilis. « Propter hoc Dei Verbum, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum » S. Th. 1. q. 34. a 1. ad 3. Cf. S. Th. 1. q. 13. a. 1; Vasquez disp. 57; Suarez l. II. c. 31; Aguirre T. I. disp. 23. sect. 1.

CAPUT II.

DE COGNITIONE DEI UT IN SE EST, SEU DE VISIONE BEATIFICA.

THESIS XIV.

Nulli creaturae immediata visio divinae essentiae naturalis est.

« Non solum oculo corporeo Deus in se ipso absolute invisibilis est; » sed etiam nullus intellectus creatus secundum naturalem suum cogno» scendi modum potest divinam essentiam intueri in se ipsa, atque ut » in se est; sed tantummodo cognoscere per aliud obiectum creatum et » ideo solum analogice. »

Visio quamvis ex prima impositione nominis dicatur de perceptione per sensum visus, significatione tamen derivata usurpatur de cognitione intellectuali, atque ita idem omnino est ac intellectio. Sicut autem *visio* sensilis est immediata et clara perceptio obiecti visibilis in se ipso, ita etiam *visio mentalis* simpliciter dicta, nominatim quando refertur ad Deum tamquam ad obiectum visionis, sensu proprio significat intellectionem claram et immediatam obiecti in se ipso. Unde Paulus simpliciter appellat *invisibilia Dei,* horum autem intellectionem mediatam nonnisi addita declaratione dicit *conspectionem : « invisibilia enim ipsius per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur »* Rom. I. 20. (supra p. 38.). Ut haec significatio visionis et distinctio a cognitione mediata sive rationis sive fidei pressius determinetur, solet per appositum definiens dici *visio intuitiva.*

Iam vero imprimis in Scriptura duplex est series testimoniorum, in quarum una non solum dicitur, Deum a nobis in hac vita non videri, ista nimirum visione imme-

*

diata et intuitiva, de qua re egimus in capite praecedenti; sed simpliciter Deus exhibetur invisibilis intellectui creato et soli sibi ipsi visibilis: in serie vero altera testimoniorum pro angelis et hominibus in vita aeterna praedicatur ac promittitur ipsa visio intuitiva, sed tamquam gratia Dei et tamquam merces ac corona meritorum gratiae. In eundem plane sensum praedicatio ecclesiastica atque traditio universa declarat et explicatius proponit hanc distinctionem invisibilitatis et visionis Dei in se ipso. Huiusmodi vero doctrina revelata, ut patet, hoc tandem dogma continet: Deum in se ipso esse invisibilem viribus naturalibus creaturae; hanc tamen posse elevari et re ipsa elevatam esse per gratiam ad visionem Dei intuitivam, in qua proinde supernaturalis beatitudo perfecta et ultimus supernaturalis finis (formalis) constituatur. Quoniam porro haec ipsa visio, utpote operatio mentis creatae quantumvis supernaturali lumine elevatae, manet intellectio finita, eius vero obiectum, utpote ens infinitum, est infinite cognoscibile; hinc visio Dei in creatura admittit gradus perfectionis in indefinitum, nec umquam potest esse adaequate respondens toti infinitae cognoscibilitati obiecti: quo sensu dicitur *comprehensio Dei* propria soli intellectui infinito. Possunt igitur distingui quatuor velut ordines toto genere inter se diversi: visio sensilis; tum visio Dei intellectualis, sed sensu improprio et mediata per ea quae facta sunt; visio Dei intuitiva et sensu proprio; visio denique comprehensiva. Prima in se repugnat; altera eaque sola potest esse in ordine naturali; tertia donatur creaturae in ordine supernaturali; quarta est soli ipsi Deo propria. Quare spectando visionem per sensum corporeum, vel spectando vires naturales intellectus creati et sumendo *visionem* in sensu proprio pro intuitione immediata, Deus potest et debet dici simpliciter invisibilis tum angelis tum hominibus; spectando etiam ordinem supernaturalem, sed intelligendo nomine visionis illam quae comprehensiva sit, in sua perfectione respondens toti cognoscibilitati obiecti, Deus hoc sensu absolute invisibilis est intellectui creato et sibi soli visibilis. Hinc in oppositione ad haeresim, qua asseratur

(ut ab Eunomianis) naturalis comprehensibilitas Dei pro intellectu humano (vide supra th. X.), Deus utroque sensu sive viribus naturalibus intuitive, sive simpliciter comprehensive, debet dici creaturae invisibilis. Hac distinctione ut suo loco demonstrabimus, sententiae plurium gravissimorum Patrum possunt, et sine hac non possunt conciliari cum doctrina catholica et inter se invicem.

Quaerendum ergo est de invisibilitate Dei pro viribus naturalibus creaturae, de quo agemus in hac thesi; in sequentibus deinde dicemus de supernaturali intuitiva visione Dei, *an sit;* ac tum denique more nostro, quantum concessum est, inquiremus, *quomodo sit* haec supernaturalis et intuitiva Dei visio.

I. Deum corporeis oculis esse invisibilem, utique tam ex revelatione quam ratione, in theologia inquam et philosophia indubitatum est. Potest nihilominus haec ipsa Dei invisibilitas spectari duplici diverso modo, quod nimirum *a*) Deus ex sese non sit obiectum proportionatum in sua natura perceptioni sensuum; vel quod *b*) sicut Deus est purus spiritus et ideo in sua natura omnino supra obiectum sensuum, ita et sensus non possit supernaturaliter elevari ad perceptionem spiritalem atque ita ad videndum Deum purum spiritum (cf. Suarez l. II. c. 6. n. 3. seqq.). Primo modo quaestio est de ipsa natura Dei, hocque sensu tam certa est Dei invisibilitas pro oculo corporeo quam certum est, Deum esse purum spiritum; natura autem divina *spiritualis* ex principiis christianis per se intelligitur et inferius suo loco demonstrabitur. Sed sensu altero non tam quaeritur de natura Dei, quae supponitur spiritalis, quam de natura seu potius de potentia obedientiali (ut vocant) visus corporei, utrum repugnet absolute vel non repugnet eius elevatio ad perceptionem spiritalem. Vide S. August. ep. 147. ad Paulinam n. 49.

Priori itaque illo sensu invisibilitas divinae naturae revelata continetur tum in iis locis omnibus, ubi Deus dicitur spiritus, tum in iis, ubi diserte declaratur Deus invisibilis. « Deum nemo vidit umquam » Io. I. 18; 1. Io. IV. 12. Christus « imago Dei invisibilis » (του θεου του ἀορατου)

Col. I. 5; « immortali, invisibili, soli Deo honor » (1) 1. Tim. I. 17; « qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed nec videre potest » ib. VI. 16. In huiusmodi enim locis simpliciter enuntiata invisibilitas Dei licet includat invisibilitatem etiam pro viribus intellectus creati, directe tamen et quodammodo *a fortiori* est exclusio visionis corporeae. In doctrina Ecclesiae et in explicatione Patrum dogma hoc semper fuisse indubitatum si opus esset demonstrare, appellari posset ad disputationes Patrum adversus Gnosticos et Manichaeos, adversus Anthropomorphitas, adversus Arianos, qui non essentiam quidem vere divinam, sed Filium et Spiritum Sanctum inferioris naturae visibilem esse vel fieri posse affirmarunt.

In sensu altero invisibilitas Dei, quod nimirum oculus corporeus non possit elevari ad visionem substantiae divinae, consequitur ex veritate fidei nunc declarata, et ex veritate certa, quod potentia non potest ferri extra suum obiectum seu, pro re praesenti, quod sensus corporeus non potest elevari ad operationem intrinsecus intellectualem; per hoc enim ipsum iam corpus non esset sed spiritus. « Quisquis autem vult cognoscere, quibus oculis Deus videatur, ipsum Deum cogitet, quia sapientia est, veritas est, charitas est (substantialis). Quocirca quibus oculis videtur sapientia, veritas, charitas, ipsis oculis videtur illa sapiens veraque divinitas. Non itaque corporis sed oculis animae Deus suam visionem promittit, quam capacem sapientiae, veritatis, charitatisque constituit » Fulgent. ad Ferrand. ep. 14. quaest. 3. n. 31. Cf. Aug. ep. 147. n. 43. 44.

Nihilominus saeculo V. erant aliqui Catholici, qui non modo fieri posse, sed re ipsa futurum esse affirmabant, ut post resurrectionem oculus corporis glorificati videat Deum in sua substantia (2). S. Augustinus in ep. 92. ad Italicam

(1) Τῳ βασιλει των αἰωνων, ἀφθαρτῳ, ἀορατῳ, μονῳ σοφῳ θεῳ τιμη κ. λ.

(2) Immo etiam recentiori tempore Leo Allatius in hanc absurditatem offendit, ut putaret splendorem in monte Thabor fuisse ipsam divinitatem, ad quam videndam oculi corporei Apostolorum fuerint supernaturaliter roborati; pariterque B. Virginem nunc in coelo videre, omnes-

anno 408 hoc commentum reiicit quidem velut « insipientiam » ac « dementiam » (ib. n. 5. 6.); sed cum aliqui severo hoc iudicio offensi essent, mitiorem modum loquendi adoptare coepit ep. 147. (seu libro de videndo Deo, ut ipsemet appellat) ad Paulinam n. 48. seqq. et ep. 148. ad Fortunatianum, ubi concedit adversariis, oportere adhuc diligentius inquirere, utrum hoc corpus nostrum terrenum ita in spiritale convertendum sit, ut oculus corporis spiritalis Deum videat. Ipse tamen semper in sua priori et vera perstitit sententia, eamque ex Patribus et Doctoribus Athanasio, Gregorio Nazianzeno, Ambrosio, Hieronymo confirmare studuit. Attamen ad placandum Episcopum aliquem ob severiores illas censuras sibi iratum subdit: « de corpore autem spiritali pacatius et diligentius inquiramus, ne forte aliquid certum ac liquidum, si nobis hoc utile esse novit, secundum Scripturas suas Deus dignetur demonstrare. Si enim hoc invenerit inquisitio diligentior, tantam corporis futuram mutationem, ut possit videre invisibilia, non, ut opinor, talis potentia corporis menti auferet visionem, ut exterior homo videre Deum tunc possit, non possit interior... Restat, ut interim de visione Dei secundum interiorem hominem certissimi simus; si autem etiam corpus mira commutatione hoc valuerit, aliud accedet, non illud abscedet. » ep. 48. n. 17.

Pulcherrime tandem Augustinus quaestionem hanc solvit circa annum 427. de Civ. Dei l. XXII. c. 29. Beati Deum cognoscunt « non per creaturas sed in creatura, » ut loquitur S. Bonaventura (supra p. 77.): atque ideo cum post resurrectionem oculis corporis glorificati videbunt « coelum novum et terram novam, » in creatura quae « liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei » (Rom. VIII. 21.), clarissime conspicient intellectu praesentiam, potentiam, et essentiam Dei non quidem in se sed per

que beatos post resurrectionem visuros oculis corporeis supernaturali virtute elevatis ipsam divinitatem. Hoc vero commentum Allatius, si superis placet, censet pertinere ad « doctrinam ecclesiasticam » De consensione Eccl. orient. l. II. c. 17. n. 2. p. 887.

aliud aspectabilem ipsis oculis glorificatis (1). « Quod autem statim visis corporibus divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis » S. Th. 1. q. 12. a. 3. ad 2. Ita intelligenda sunt verba Augustini: « quamobrem fieri potest valdeque credibile est, sic nos esse visuros mundana tunc corpora coeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem et universa etiam corpora gubernantem per corpora, quae gestabimus, et (per illa) quae conspiciemus, quaquaversum oculos duxerimus, clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur per speculum in aenigmate... sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exserentes vivimus, mox ut aspicimus non credimus vivere sed videmus... ita quacumque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur » Aug. ib. n. 6. Cf. Lupum Ferrariens. ep. 30. (Bibl. Max. PP. T. XV. p. 15.).

II. Verum in Scripturis et in explicatione ecclesiastica potissimum ac prima intentione non pro oculis corporis, sed pro intellectu creato sermo est de invisibilitate Dei.

1°. In verbis Rom. I. 20. supra expensis (th. II.) recolatur mira illa *invisibilitatis* et *visibilitatis* coniunctio: « *invisibilia eius* per ea quae facta sunt, *intellecta conspi-*

(1) Praeclare hanc rem explicat S. Bernardus serm. IV. in solemnit. omnium SS. n. 3. « Tripliciter in aeterna illa et perfecta beatitudine fruemur Deo, videntes in omnibus creaturis, habentes eum in nobis ipsis, et quod his omnibus ineffabiliter iucundius sit atque beatius, ipsam quoque cognoscentes in semetipsa Trinitatem, et gloriam illam sine ullo aenigmate mundo cordis oculo contemplantes. In hoc enim erit vita aeterna et perfecta, ut cognoscamus Patrem et Filium cum S. Spiritu, et videamus Deum, sicuti est: id est, non modo sicut inest, nobis videlicet aut ceteris creaturis; sed sicut est in semetipso. Unde duo illa (visio in nobis et ceteris creaturis) velut circumiacentia esse videntur, quae praediximus, et quasi cortex tritici: haec vero cognitio, summa beatitudinis, tritici medulla, adeps frumenti, quo nimirum civitas sancta Ierusalem satiatur. »

ciuntur (1). » Visio *mediata* h. e. cognoscibilitas et cognitio Dei pro intellectu creato per notiones aliunde derivatas affirmatur ita, ut in se ipso Deus seu omnia quae in Deo sunt, dicantur simpliciter *invisibilia*. Iam vero *a*) tota quaestio ibi est de visibilitate et invisibilitate intellectuali. *b*) Invisibilitas enuntiatur in subiecto tamquam intrinseca essentialis nota attributorum Dei, ac proinde (propter eius omnimodam simplicitatem) Dei ipsius. Unde haec invisibilitas non potest intelligi restricta pro humano solum intellectu, sed debet intelligi simpliciter ex intrinseca sui ratione pro omni intellectu creato; nam sibi ipsi Deum esse perfecte visibilem et comprehensibilem, ut per se evidens supponitur. *c*) Haec invisibilitas excludit visionem immediatam Dei et in se ipso, ut constat ex oppositione, qua *invisibilia Dei* praedicantur intellectu visibilia et *visa per aliud*. *d*) Tum hoc loco tum quoties alibi de invisibilitate Dei sermo est, non potest intelligi exclusa visio per intellectum elevatum ad ordinem et modum intelligendi supernaturalem, quia diserta revelatio in alia serie testimoniorum hanc supernaturalem visionem immediatam tum angelis tum hominibus, ut videbimus, tamquam ultimum finem et coronam ac vitam aeternam diserte vindicat. Dicuntur ergo divina *invisibilia in se ipsis pro naturali facultate omnis intellectus creati* (cf. supra p. 38.).

Eodem sensu Dei invisibilitas iterum describitur ab Apostolo: « beatus et solus potens... qui solus habet immortalitatem, *et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed nec videre potest* » 1. Tim. VI. 16. Ipsa intrinseca et creaturis incommunicabilis perfectio divini *Esse* descripta ab Apostolo secundum aliqua attributa, est ratio, cur Deus *habitet lucem inaccessibilem*. Ex ipsa enim infinita perfectione in se infinite cognoscibilis est, et ideo dicitur *inhabitare lucem;* sed ex eadem ratione infinitae perfectionis fit, ut visio proprie dicta, h. e. cognitio immediata divini *Esse,* atque ut est in se, superet omnem intellectum qui est *extra hanc lucem,* h. e. omnem intellectum

(1) Τα ἀορατα ἀυτου τοις ποιημασι νοουμενα καθορᾶται.

creatum naturaliter cognoscentem: et ideo dicitur lux *simpliciter inaccessibilis*. Unde Paulus infert negationem non modo facti, sed etiam possibilitatis: *nemo hominum vidit sed nec videre potest*. Quamvis vero illatio sit particularis de hominibus, non ideo principium universale, quod lux simpliciter inaccessibilis dicitur, ad solos homines restringitur.

2°. In comparatione intellectus divini et intellectus creati, visio Dei dicitur naturalis Deo soli, ita ut haec sit propria nota distinguens et character divinitatis. « Deum nemo vidit umquam (ὀυδεις ἑωρακε πωποτε), unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit » Io. I. 18. « Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is qui est a Deo (in sinu Patris), hic vidit Patrem » ib. VI. 46. « Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare » Matth. XI. 27. « Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei » 1. Cor. II. 11. In omnibus huiusmodi locis divina exhibentur, quae solus Deus habet in visione, homines cognoscere non possunt nisi per Dei ipsius revelationem, atque adeo non lumine rationis sed per fidem supernaturalem. Unde videri posset oppositio solum esse inter visionem quemadmodum in Deo est, et inter naturalem rationem humanam in stadio huius vitae praesentis; atque ideo posset existimari visio immediata naturalis non excludi pro humano intellectu in quovis statu, multoque minus pro omni intellectu creato. At vero quamvis scopus directus sit docere, supernaturalem fidem esse, per quam solam homines pervenire possint ad cognoscenda haec divina, et ad hoc demonstrandum inducatur Deus revelator immediate pro sua natura *videns* divina, haec tamen ipsa visio exhibetur tamquam soli Deo naturalis ideo, *quia Deus est*, et proinde supernaturalis prae quavis creatura.

3°. Distinctius SS. Patres non modo rem ipsam, sed etiam rationem intrinsecam huius invisibilitatis Dei prae naturali facultate intellectus finiti declarant. *a*) Possent in primis in medium proferri omnes illi Patres, qui disputantes ad-

versus Eunomianos constantissime affirmant, Deum in se ipso suaque substantia nec ab angelis nec ab hominibus videri posse; sed soli sibi ipsi, Patri et Filio et Spiritui Sancto esse comprehensibilem, cuius rei probationem omnes deducunt ex Scripturae testimoniis paulo ante citatis nominatimque ex illo Io. I. 18. et 1. Cor. II. 11. Rationem vero adferunt, « quia natura omnis creata increatum videre non potest » Chrysost. in. Io. hom. XV. Ita docent adversus Eunomianos Gregorius uterque Nazianz. et Nyssenus, uterque Cyrillus et maxime Chrysostomus (vide Petav. de Deo l. VII. c. 5.). Ad horum vero Doctorum mentem intelligendam duo animadvertenda sunt. Eunomiani sibi vindicabant imprimis *immediatam Dei intuitionem* ex ipso naturali lumine rationis; tum vero hanc suam intuitionem propter simplicitatem *entis* divini aiebant esse perfectam *comprehensionem*, ut superiori capite a nobis demonstratum est. Hinc α) Patres isti in ipsis angelis et in omni creato intellectu absolute quidem negabant *comprehensionem Dei*, sed iis locutionibus quae excluderent non minus illam *immediatam visionem*, quam asserebant haeretici, visionem scilicet *naturalem*. Propterea β) Patres iidem non negabant quidem angelis ac beatis hominibus visionem immediatam, sed hanc aiebant esse « per quandam Dei condescensionem » (συγκατάβασιν Chrysost. or. III. de Incomprehens.), atque esse per singularem « coniunctionem cum Deo, et quod toto eius lumine collustrantur (δια το πλησιον ἐιναι Θεου και ὁλῳ τῳ φωτι καταλαμπεσθαι Nazianz. or. 34.); adeoque ex Patribus eisdem censeri debet Deus, qui viribus creatae naturae est invisibilis, sese reddere visibilem non nisi per lumen supernaturale.

b) Directe ac propterea etiam clarius Patres alii explicant hanc invisibilitatem Dei, eiusque propriam rationem. Considerant nimirum eminentiam Dei secundum suum *Esse* super omnia creata, atque ex hoc ipso dedúcunt eminentiam eius secundum cognoscibilitatem in propria essentia super omnem intellectum creatum: « sic excedit omne quod cogitare vel sapere possumus, sicut superat omne quod sumus » Fulgent. ad Transimund. l. II. c. 1. Ipsum princi-

[illegible] S. Chrysostomus ita exprimit: « substantia substantiam eminentiorem non potest perfecte scire » (1) Hom. V. de Incompreh. n. 3. T. I. p. 485. Secundum hoc principium doctrina inter alios S. Irenaei ita habet. Deus imprimis « secundum suam magnitudinem » id est ex natura sua est « incapabilis » omnibus creatis, nec nisi « secundum dilectionem » i. e. dono supernaturali se praestat visibilem. « Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia (Spiritu Sancto) fecit et aptavit omnia.... *secundum magnitudinem* quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt.... secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia.... *Secundum magnitudinem quidem et mirabilem gloriam* nemo videbit Deum, et vivet (Exod. XXXIII. 20.); *incapabilis enim Pater:* secundum autem dilectionem et humanitatem (φιλανθρωπιαν cf. Tit. III. 4.) et quod omnia possit, etiam hoc concedit iis qui se diligunt, id est, videre Deum, quod et prophetabant prophetae. » Tum vero Irenaeus supernaturalem visionem Dei distinguit tripliciter, visionem scilicet per symbola in theophaniis veteris Testamenti; visionem Verbi in natura humana assumpta, quae utraque est visio per aliud non autem divinae naturae in se ipsa; postremo illam utramque consequitur visio Dei immediate in se ipso, ubi vita aeterna hauritur ex ipsa visione Dei. Primam appellat visionem *per Spiritum prophetiae,* alteram *adoptivam* in Filio, h. e. in humana natura adoptata seu assumpta Filii, tertiam visionem *paternalem.* Manifestatio

(1) *'Ουσια γαρ ὀυσιαν ὑπερεχουσαν ὀυκ ἀν δυνηθειη καλως ἐιδεναι.* Quamvis nempe inferior substantia possit cognoscere superiorem, cognitio tamen est non secundum modum superioris substantiae cognitae, sed secundum modum inferioris cognoscentis. Hinc si substantia cognoscenda emineat tota *entis* ratione prae substantia cognoscente, haec illam non potest naturaliter cognoscere secundum propriam rationem eius *esse,* ut in se est; atque hoc ipso non immediate in ipsa sed solum per aliud eam cognoscere potest. Atqui haec eminentia divini *Esse* est essentialis prae quavis substantia creata. Ergo Deus a nulla creatura naturaliter cognoscibilis est immediate in se ipso. Contra vero e. g. angelus inferior licet secundum suum modum *essendi* cognoscat angelum superiorem, cognoscit tamen eius essentiam ut in se est, quia uterque est ens eiusdem rationis. Vide Caietanum in 1. q. 12. a. 4.

enim ad extra ab Irenaeo et aliis tribuitur Verbo et Spiritui Sancto (vide de Trin. th. VI. XI. XIII.), et ideo immediata manifestatio Dei in sua natura dicitur manifestatio Patris, in quo ut in fonte ac radice Trinitatis cernitur et Filius et Spiritus. Si ergo iam prima illa visio velut in umbra et altera velut praeparatio est supernaturalis, eo magis tertia, videlicet visio immediata est supra vires naturae creatae, et non nisi per lumen divinum supernaturale impertienda. « Homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult; potens est enim in omnibus Deus: visus quidem tunc (in V. T.) per *Spiritum prophetiae*, visus autem et per Filium *adoptive*, videbitur autem et in regno coelorum *paternaliter;* Spiritu quidem praeparante hominem in Filium (1) Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat Deum. Quemadmodum enim videntes lumen intra lumen sunt et claritatem eius percipiunt, sic et qui vident Deum, intra Deum sunt percipientes eius claritatem. Vivificat autem eos claritas; percipiunt ergo vitam, qui vident Deum. Et propter hoc incapabilis et invisibilis visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus praestat, ut vivificet percipientes et videntes se » (2) Iren. l. IV. c. 20. n. 4. 5. (al. c. 37.).

c) Hanc doctrinam de invisibilitate Dei propter ipsam eminentiam divini *Esse* super omnia creata SS. Patres complent ac distinctius explicant considerando ipsum modum, quo se habet quaevis cognitio naturalis. Constituunt velut principium per se evidens, quod iam supra (th. X.) ex Gregorio Nyss., Cyrillo Alex., Dionysio indicavimus, cogni-

(1) Massuetus praefert lectionem unius Codicis Claromontani « in Filio »; sed alii Codd. et editio vetus habent « in Filium », quam lectionem etiam contextus postulare videtur: Spiritus prophetiae nempe praeparabat ad Filium incarnatum, et Filius incarnatus ducit ad Patrem. Cf. S. Basil. de Sp. S. c. 16. 18.

(2) Ὁ ἀχωρητος και ἀκαταληπτος και ἀορατος ὁρωμενον ἑαυτον και καταλαμβανομενον και χωρουμενον τοις πιστοις παρεσχεν.

tionem omnem, quae quidem *naturalis* sit, hoc ipso esse proportionatam non iam naturae cogniti sed naturae cognoscentis, nec posse esse modum cognitionis naturalis supra perfectionem naturae cognoscentis; perinde enim est dicere *naturale* ac *proportionatum naturae*. Quod ipsum significatur illo axiomate in scholis notissimo: « modus actionis sequitur modum *essendi* » (του ἑιναι); et proinde etiam « omne cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. » Omnis ergo intellectus quaecumque secundum suae naturae facultatem ac indolem intelligit, ea intelligit secundum modum sui proprii *esse*. Hinc porro intellectus obiecta inferioris ordinis concipit nobiliori modo, quam quo sint in se ipsis, superiora autem sibi suaeque naturae modo accommodat. Deus intelligit omnia in sua essentia tamquam in causa exemplari modo infinite perfecto, angeli naturaliter cognoscunt omnia secundum analogiam suae propriae essentiae, anima humana quamdiu est forma in corpore materiali, obiectum cognitionis sibi proprium et maxime proportionatum habet ens materiale et ab eo ascendit ad cognoscenda spiritalia, quae naturaliter non potest cognoscere, ut in se sunt, sed solum secundum analogiam obiecti sibi proportionati.

Iam vero Deus tota ratione entis modoque sui *Esse* infiniti transcendit omnia creata, ita ut haec sint alterius plane ordinis, et non nisi analogae adumbrationes essentiae divinae. Ergo nullus intellectus creatus, quamdiu secundum proportionem suae naturae cognoscit, Deum concipere potest, ut in se est; nec potest ei Deus esse immediatum obiectum intuitionis.

Non potest Deum cognoscere, ut in se est. Cognoscit enim secundum modum sui proprii *esse*, non secundum modum *Esse* cogniti. Hoc ipso autem Deus non potest esse obiectum immediatum intuitionis pro intellectu creato naturaliter cognoscente. Nam α) quando illud *Esse* simplicissimum est in se ipso obiectum intuitionis, necessario cognoscitur, ut in se est. Immo id verum est generatim de omni cognoscibili, quod in se ipso et non per aliud cognoscitur. Non dicimus, Deum si tamquam causa efficiens im-

mediate tribuit cognitionem sui, eo ipso cognosci ut in se est; sed dicimus, ideam seu perceptionem, quam mens in se efformat et informat ab ipso *Esse* divino tamquam ab obiecto immediato, non posse non esse cognitionem Dei, ut in se est. β) Quia omnis intellectus naturaliter cognoscens habet proprium obiectum sibi *proportionatum*, per quod seu ad cuius analogiam reliqua omnia cognoscit; idcirco solus intellectus divinus pro obiecto proportionato atque ideo pro obiecto *immediato* intuitionis habet divinam essentiam: omni vero intellectui creato sicut obiectum proportionatum ita obiectum immediatum intuitionis est aliquid creatum; nec nisi secundum eius analogiam atque ideo mediata cognitione Deum intelligere potest.

Doctrina haec integra est SS. Patrum ll. cc. eandemque compendio repetit S. Thomas. « Impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit, secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus *essendi* alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.... Relinquitur ergo, quod cognoscere *ipsum Esse* subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum *esse*, sed habet *esse* participatum » S. Th. 1. q. 12. a. 4. Cf. Suarez Metaphys. disp. XXX. sect. XI. n. 13; de Deo l. II. c. 9. Videlicet Deus est ipsum *Esse* in omni linea perfectionis atque ideo infinitum et simplicissimum et ex sua essentia necessario actuale; omnis creatura vero est huius infiniti *Esse* analoga adumbratio, ex sua essentia solum in statu possibilitatis, per liberam Dei creationem in actu secundum aliquid perfectionis analogae, secundum gradus vero perfectionum possibilium in indefinitum non in actu sed in potentia; atque ita habens *esse* aliquod participatum omnino alterius diversi ordinis, quam est divinum *Esse* absolutum. Hinc quoniam omnis intellectus, quamdiu relinquitur in suo naturali modo cognoscendi, co-

gnoscit secundum modum sui *esse*, pro quovis intellectu creato obiectum cognitionis, notionibus propriis ut res in se est, solum potest esse aliquid creatum; absolutum vero *Esse* tantummodo cognoscere potest secundum analogiam huius sui proprii obiecti, ideoque non secundum modum ut *Esse* absolutum in se est; atque hoc ipso illud non potest cognoscere immediate in se ipso sed solum per aliud. Quo tamen perfectius est *esse* creaturae, h. e. quo propinquior imitatio ipsius *Esse* divini, eo perfectior est eius intellectus et eo perfectior eius modus cognoscendi, ut ex dictis consequitur; atque ideo etiam eo perfectior modus analogice cognoscendi ipsum *Esse* absolutum.

Corollarium. Ex hactenus demonstratis patet, quid respondendum sit ad quaestionem, quam Scholastici paulo recentiores movere, et non omnes uno modo solvere solent: utrum *possibilis* sit creatura, cui visio Dei immediata atque hoc ipso intuitio divini *Esse* ut in se est, foret naturalis. Imprimis Scripturae et Patres universim affirmant invisibilitatem, et negant naturalem visibilitatem prae omnibus creaturis non solum *historice* ut *factum* in ordine praesenti; sed *metaphysice*, ex ipsa intrinseca ratione *entis divini*, qua fit ut haec visio intuitiva *soli Deo sit naturalis*. Tum Patres ex diversitate *entis divini* et *entis creati*, atque ex ipsa natura actus cognoscentis rationem ulterius explicant iuxta principium: quidquid (naturaliter) cognoscitur, secundum modum cognoscentis cognoscitur. Hinc obiectum proprium et immediatum cognitionis naturalis, et qua cognoscatur obiectum ut in se est, prae quovis intellectu saltem in propria ratione *entis* debet convenire cum natura cognoscentis; ex hoc deinde vel in hoc obiecto proprio cognoscuntur omnia reliqua (ut paulo ante diximus): inferiora nimirum intelliguntur modo perfectiori quam in se sunt; quae vero tota ratione entis sunt supra naturam cognoscentis, cognosci non possunt nisi mediate et secundum analogiam ipsius obiecti proprii cognitionis. Quare creatura, cui naturalis foret immediata intuitio entis divini et ut in se est, deberet esse in eadem ratione *entis* ac est *ens* divinum, atque adeo non esset creatura sed Deus.

Sed si haec ita sunt, qui fit, ut Deus tamen possit creaturam intellectualem supernaturaliter elevare ad intuitivam visionem Dei? Cur Deus non potest creare intellectum cui sit naturalis ille modus cognoscendi, quem potest alteri intellectui creato reddere connaturalem per donum superadditum et supernaturale? Quae in hac difficultate dicuntur, praeter plura alia argumenta Ioanni Maiori et nonnullis recentioribus Scholasticis, inter quos sunt Ripalda (de Ente supernaturali T. I. disp. 23; T. II. disput. 132. seu ultima, sect. 40.) et Becanus (in 1. P. Tract. I. c. 9. q. 5.), persuaserunt possibilitatem creatae substantiae *supernaturalis*, ut ipsi appellabant; h. e. substantiae creatae, cui visio Dei beatifica et consequenter dona gratiae, quae creaturis in praesenti ordine existentibus sunt supernaturalia, forent commensurata et naturalia. Nobis vero difficultas proposita, si quid valet, potius probare videtur, ipsam possibilitatem sicut exaltationis ad visionem Dei intuitivam, ita totius ordinis gratiae et sanctificationis supernaturalis solo lumine rationis cognosci ac demonstrari non posse (cf. Suarez l. II. c. 7. n. 12.). Supposita autem supernaturalis elevationis revelatione difficultas facile solvitur.

Nam 1° proprio sensu et absolute *supernaturalis* est solum ille ordo divinus, qui excedit exigentiam connaturalem et vires omnium naturarum (seu substantiarum) ordinis creati. Si enim *supernaturale* solum diceretur *relative* ita, ut quod ordini superiori creaturarum est naturale, sit supernaturale prae ordine inferiore, multa etiam in praesenti ordine quae theologice et simpliciter sunt naturalia, possent dici supernaturalia relative prae ordinibus inferioribus (e. g. rationalitas prae brutis animalibus etc.); atque ita ipsa notio ordinis vere supernaturalis perturbaretur. Retentâ autem theologicâ verâ notione supernaturalis ordinis, *substantia creata supernaturalis* involvit contradictionem in terminis (vide Suarez l. II. c. 9. n. 14. 15.).

2°. Substantia cuius naturae commensurata esset visio Dei intuitiva, deberet esse in ordine entis divini, atque adeo non esse creatura, ut probavimus: at non ideo evidens intelligitur repugnantia, et ex revelatione cognoscitur re-

pugnantiam nullam esse, ut creatura per qualitates superadditas a Deo elevetur supra creatae naturae exigentiam ad *participationem* ordinis divini, et nominatim ad participatum modum videndi Deum, qui Deo soli *naturalis* atque eo ipso omni creaturae *supernaturalis* est. In relationibus quae essent extrinsecus favor Dei, id per se facile intelligeretur; quoniam e. g. omnis creatura prae Deo est in conditione servili, adoptio in filium Dei non potest ei esse naturalis, sed est supra exigentiam cuiusvis naturae creatae. At quoniam adoptio divina non sicut inter homines per meram extrinsecam relationem, sed per intrinsecam transformationem et per dona inhaerentia constituitur: haec ipsa dona ut *causa formalis* illius supernaturalis dignitatis filii Dei per adoptionem, sunt supernaturalia; et sicut adoptio, ita et dona adoptionis et inde consequens ius hereditatis ipsaque hereditas filiationi respondens nulli creaturae vi ipsius naturae creatae possunt esse debita. Hoc autem non significat, quod dona ipsa non sint aliquid a Deo effectum in creatura et hoc sensu aliquid pertinens ad ordinem creatum; sed quod sunt formalis causa talis assimilationis, participationis et unionis cum increato, quae nulli substantiae creatae ex suis principiis congenitis sit proportionata ac debita; et hoc sensu dona sunt *ordinis divini*. Sic e. g. si rem explicemus ex supremo gradu supernaturalium, nulli naturae creatae potest ex suis intrinsecis principiis convenire, ut sit natura propria personae divinae; hoc enim soli naturae divinae intrinsecum est. Quando igitur Verbum naturam humanam sibi propriam fecit, haec unio est supra proportionem ac debitum non solum humanae sed cuiusvis naturae; eodemque modo supernaturalia sunt dignitas, iura et dona, quae ex hac unione consequuntur et debentur naturae sic unitae cum persona divina. Nihilo tamen minus haec sunt aliquid a Deo effectum in natura creatâ et unitâ. Simili autem modo intelligenda et explicanda est ratio *supernaturalis* in unione per gratiam, et per gratiae ultimam perfectionem in visione beatifica; quamvis haec unio cum illa altera hypostaticâ non identica sit sed solum analoga. Discrimen supernatu-

ralitatis in creata ipsa substantia, ubi ea repugnat, et in donis superadditis, ubi actu obtinet, ita explicat Suarez: « Substantia inferior non potest per se ipsam participare id, quod est proprium superioris; habere autem essentiam divinam pro obiecto visibili maxime proprio et connaturali est proprium Dei, quatenus substantia eius est intellectus eius, et ideo non potest convenire substantiae creatae ex vi suae naturalis virtutis. At vero accidentia sunt instituta (i. e. haec est propria intrinseca ratio accidentium) ad perficiendas substantias et ad supplendum defectus earum, et ideo per accidentia superaddita participare potest inferior substantia aliquo modo id, quod est proprium superioris. Eo vel maxime, quod in unaquaque re primum fundamentum et quasi mensura omnium proprietatum connaturalium est propria substantia, et ideo in ipsis terminis involvitur repugnantia (1), cum dicitur *substantia supernaturalis*. At vero accidentia adduntur substantiae, et quando ab extrinseco veniunt, non est necesse, ut omnino commensurentur imperfectioni eius rei, in qua recipiuntur; sed possunt esse participationes altioris naturae, et ex obiecto vel aliunde habere perfectionem suam: non est igitur similis ratio » Suarez l. II. c. 9. n. 15. Vide Ysambert. in 1. P. q. 12. disp. IV.

(1) Hac sola ratione Ripalda et qui cum ipso sentiunt, convinci non possent: concedunt enim mensuram proprietatum esse substantiam; sed ponentes ipsam substantiam in se supernaturalem dicunt, eo ipso illam esse commensuratam proprietatibus, quae non ipsi tali substantiae sed omnibus substantiis naturalibus forent supernaturales.

THESIS XV.

Immediata visio Dei ut in se est, nobis tamquam ultimus finis in revelatione proposita ac promissa est.

« Verbum Dei revelatum, in ss. Scripturis et in praedicatione di-
» sertaque declaratione Ecclesiae catholicae propositum manifeste docet,
» intuitivam visionem Dei, ut in se est, in praesenti ordine constituere
» supremam beatitudinem creaturarum rationalium. »

Quomodo Deus sit necessario finis ultimus omnis creaturae et speciali modo creaturae rationalis, explicabimus alio loco opportuniori, ubi considerabimus Deum, quatenus est *summum bonum:* hic solum spectamus modum cognitionis Dei per visionem intuitivam, quam supernaturalem esse ex superioribus constat, et ad quam Deum creaturas suas rationales evehere voluisse, nunc ex revelatione demonstrandum est.

I. Consideramus revelationem, ut in Scripturis consignata est.

1° Tamquam hereditas filiorum et tamquam fructus, merces, corona sanctificationis supernaturalis describitur *vita aeterna:* « habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam... Gratia autem Dei vita aeterna, in Christo Iesu D. N. » Matth. XIX. 29; XXV. 46; Marc. X. 30; Io. III. 16; VI. 40; X. 28; XVII. 2; Rom. VI. 22; Gal. VI. 8; 1. Tim. I. 16; Tit. I. 2; Iac. I. 12; 1. Pet. III. 22; Apoc. II. 20. etc. Haec vita aeterna est Deus ipse non solum ut causa efficiens, sed etiam ut obiectum beatificans: «dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus et vita aeterna » Io. I. 4; XIV. 6; Col. III. 4; 1. Io. V. 20. etc. Vita eadem aeterna describitur ut regnum Dei, regnum coelorum, quo Deus regnabit glorificatus in omnibus sanctis tamquam in sua imagine, et omnes intrabunt in regnum Dei ad possidendum regnum, regnantes cum Deo et in Deo, participatione gloriae eius glorificati a Deo, ut Deus sit omnia in omnibus: « tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum; » « et regnabunt (βασιλευσουσι reges erunt) in

saecula saeculorum; » « in Christo omnes vivificabuntur... cum subiecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius (caput cum omnibus membris) subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia, in omnibus » Matth. V. 3. 10; VIII. 11; XIII. 43; XXV. 34; 1. Cor. VI. 9. 10; XV. 28; 2. Tim. IV. 18; 2. Pet. I. 11; Apoc. XXII. 5. Quare haec vita et hoc regnum aeternum est *gloria Dei in sanctis suis, aeternum gloriae pondus, immarcescibilis gloriae corona*, seu suprema in hoc ordine gloria Dei extrinseca per gloriam filiorum Dei ipsis intrinsecam, quae revelabitur in eis: « momentaneum et leve tribulationis nostrae supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis; » « non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis; » « cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria » (1); « et ego (Filius Dei) claritatem (τὴν δόξαν) quam dedisti mihi, dedi eis... volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem, quam dedisti mihi « Io. XVII. 22. 24; Rom. V. 2; VIII. 18; 2. Cor. IV. 17; Col. III. 4; 1. Pet. V. 4. Haec vita, hoc regnum, haec gloria, est *gaudium Domini,* in quod ingrediuntur servi fideles, *gaudium Domini manet in ipsis plenum* (2) Matth. XXV. 21. 23; Io. XV. 11; XVII. 13. Cf. XVI. 22. 24. Hoc gaudium praesupponit absentiam omnis mali Apoc. VII. 16. 17; XXI. 4. et constituitur plenitudine omnium bonorum Domini Matth. XXIV. 47; Luc. VI. 38. Sub alio schemate exhibetur ut coena nuptiarum agni Apoc. XIX. 7-9; ut convivium in mensa Domini, ubi beatitudine saturabuntur; ut potatio ex fontibus vitae aeternae Matth. V. 6; XXVI. 29; Luc. XXII. 30; Apoc. VII. 17; XXI. 6.

2°. Est itaque Deus ipse obiectum, cuius participatione et communicatione et fruitione omnes sancti vivunt vitam beatam, et regnant, et glorificantur, et gaudent gaudio Do-

(1) Ὅταν ὁ χριστος φανερωθη, ἡ ζωη ἡμων, τοτε και ὑμεις συν ἀυτῳ φανερωθησεσθε ἐν δοξῃ.

(2) Ἐισελθε ἐις την χαραν του κυριου σου — ἱνα ἡ χαρα ἡ ἐμη ἐν ὑμιν μεινῃ, και ἡ χαρα ὑμων πληρωθη — ἱνα ἐχωσι την χαραν την ἐμην πεπληρωμενην ἐν ἀυτοις.

mini, et replentur ubertate bonorum et saturantur in perpetuas aeternitates. Nunc autem quaeritur, quo modo apprehendant et possideant Deum ut obiectum suae plenae beatitudinis? Eadem revelatio in qua nobis manifestatur et promittitur illa vita aeterna, etiam nos docet modum possessionis et fruitionis esse per intuitivam visionem Dei, ut in se est.

Distincte Paulus 1. Cor. XIII. 8-12. declarat hanc intuitionem comparando eam non solum cum cognitione naturali, sed etiam cum scientia fidei, cuiusmodi in hac vita esse potest. « Scientia (huius praesentis imperfectionis) destruetur » (γνωσις καταργηθησεται). Destruetur autem non privatione perfectionis, sed secundum quod imperfecta est, per elevationem ad perfectam cognitionem in alio superiori ordine: « ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus; cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est (1). » Haec scientia, quae comparate prae futura dicitur imperfecta (ἐκ μερους), est omnis scientia, etiam supernaturalis et perfectissima huius vitae; dicitur enim ab Apostolo ita imperfecta scientia et ex parte, etiam « si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem » v. 2. Imperfectio autem huius et perfectio futurae cognitionis est intrinseca ex ipso modo cognoscendi. Nam « videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum (2) ».

Tria dicuntur de cognitione praesentis temporis. *a*) Tota haec divinorum cognitio licet supernaturalis, est *per speculum,* h. e. cognitio rerum non immediata in se ipsis, sed mediata per aliud medium. Hinc quia *tota* nostra divinorum cognitio est per speculum, hoc speculum non possunt esse nisi creaturae praecognitae (cf. supra th. II. XIV.). *b*) Propterea haec nostra cognitio divinorum est *in aenigmate;*

(1) Ὁταν δε ἐλθῃ το τελειον, τοτε το ἐκ μερους καταργηθησεται.

(2) Βλεπομεν γαρ ἀρτι δι' ἐσοπτρου ἐν αἰνιγματι, τοτε δε προσωπον προς προσωπον. ἀρτι γινωσκω ἐκ μερους, τοτε δε ἐπιγνωσομαι, καθως και ἐπεγνωσθην.

h. e. analogica, per similitudines creatorum (1), non autem cognitio rerum divinarum, ut sunt in se ipsis. *c*) Hoc ipso cognitio est *ex parte,* imperfecta nimirum.

Iam his imperfectionibus opponitur in altero membro perfectio visionis Dei, quae nobis promittitur pro vita futura. Cognitioni mediatae et analogicae opponitur visio *facie ad faciem.* Haec autem evidenter est visio immediata Dei in se ipso seu intuitiva, atque hoc ipso visio Dei, ut in se est. Nam *a*) phrasis haec ex hebraico usu loquendi derivata, *facie ad faciem* (2), semper significat immediatam praesentiam personae ad personam. Unde videre *facie ad faciem*, vel *videre faciem* significat immediatam personae intuitionem in se ipsa, plerumque cum adsignificatione intimae familiaritatis simul et gratiae, quae a maiori concedatur minori. Dixi hanc esse significationem locutionis, *videre facie ad faciem;* non tamen ideo terminus *facie ad faciem* si coniungitur cum aliis verbis, per se significat *visionem*, quamvis semper exprimat immediatam praesentiam. Sic « *loquebatur* Dominus ad Moysen *facie ad faciem,* sicut solet loqui homo ad amicum suum » Exod. XXXIII. 11; nihilominus tamen Deus eidem Moysi declarat: « non poteris *videre faciem meam;* non enim videbit me homo, et vivet. » Cf. Irenaeum l. IV. c. 20. n. 9. Ita etiam explicatur locus alter: « *ore enim ad os loquar ei,* et palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt » (3) Num. XII. 8.

(1) Ἀινιγμα respondet penes LXX. hebraico חִידָה. Quando adhibetur de sermone, ἀινιγμα est sermo sub sensu suo obvio habens sensum profundiorem absconditum; unde etiam res, per quas tamquam per similitudines pervenitur ad alias res absconditas et ad mysteria cognoscenda, dicuntur aenigmata. Cf. Num. XII. 8; Prov. I. 6; Sap. VIII. 9; Ecclesi. XXXIX. 3.

(2) פָּנִים אֶל־פָּנִים

(3) Ex hoc loco aliqui concluserunt, Moysi in hac vita concessam fuisse, licet solum transeunter, visionem Dei intuitivam. Sed collato Exod. XXXIII. 20. id dici non potest; nec in textu aliud continetur, quam comparatio manifestationis intellectualis sublimioris Moysi factae cum aliis magis symbolicis manifestationibus in prophetis. Hebraice Num. XII. ita legitur: פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֶּר־בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְהוָה יַבִּיט

Sed *b*) apud Paulum illam visionem *facie ad faciem* esse *intuitivam*, multo adhuc clarius est ex parallelismo membrorum ; opponitur enim haec visio cognitioni mediatae et analogicae.

Potissimum vero *c*) hic sensus demonstratur ex altero membro. Praesenti enim cognitioni quae est *ex parte*, opponitur visio futura, qua *cognoscemus Deum, sicut cogniti sumus a Deo*. Non potest comparatio intelligi de aequalitate perfectionis in nostra et in divina visione; sed tamen clare exprimitur perfectio nostrae visionis Dei ut in se est, atque adeo essentiae et totius perfectionis quae in Deo est. Quod quidem etiam intelligitur ex oppositione ad cognitionem, quae est *ex parte*. Sicut ex eo quod praesentis vitae cognitio est mediata et analogica (per speculum in aenigmate), consequitur, quod eadem cognitio est *ex parte:* ita in eo quod futura visio est *facie ad faciem*, continetur, quod per eandem cognoscemus Deum, sicut et cogniti sumus, h. e. perfecte, ut in se est. Necessario ergo visio *facie ad faciem* penes Paulum intelligitur visio Dei immediata in se ipso seu *visio intuitiva*.

Eodem sensu 2. Cor. V. 6–8. « *peregrinari* a Domino » et « ambulare *per fidem* » in vita praesenti, opponitur ei, quod in vita futura erit perpetua « *praesentia ad Dominum* » et status « *visionis* » (1).

In hac visione intuitiva Christus Deus ipse docet constitui et finem beatitudinis et supremam excellentiam creaturae rationalis: « beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt » Matth. V. 8; « dico vobis, quia angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est » ib. XVIII. 10.

3[io]. Porro hac ipsa visione continetur tamquam resultans formalis effectus *regnum coelorum, consolatio* ex omni fletu

Verti ad litteram potest: ore ad os loquar (loquor) in eo (ei) et secundum visionem et non in aenigmatibus, et similitudinem Domini videbit (videre solet).

(1) Ὁτι ἐνδημουντες ἐν τῳ σωματι ἐκδημουμεν ἀπο του κυριου· δια πιστεως γαρ περιπατουμεν, οὐ δια εἰδους· θαῤῥουμεν δε, και εὐδοκουμεν μαλλον ἐκδημησαι ἐκ του σωματος, και ἐνδημησαι προς τον κυριον.

et luctu, plena *saturitas* famis et sitis iustitiae, *perfectio adoptionis filiorum:* « beati quoniam ipsorum est regnum coelorum, merces copiosa in coelis, quoniam ipsi consolabuntur, saturabuntur, filii Dei vocabuntur » Matth. V. Adoptio haec filiorum iam in hac vita est per internam transformationem et per participationem divinae naturae, atque adeo per elevationem ad supernaturalem similitudinem cum Deo 2. Pet. I. 4; Io. I. 13; III. 6; Iac. I. 18; 2. Cor. V. 17; Gal. VI. 15; Eph. IV. 23; 1. Io. III. 9: sed nunc est adhuc velut occulta et in suis effectibus nondum plena; in futuro plenam expectamus et in omnibus effectibus manifestatam. « Accepistis Spiritum adoptionis filiorum... ipse enim Spiritus testimonium reddit Spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii et heredes. » Attamen « expectatio creaturae *revelationem filiorum Dei* expectat... et ipsi intra nos gemimus *adoptionem filiorum expectantes* » Rom. VIII. 15-24. Haec plena et manifestata adoptio et assimilatio filiorum est in visione beatifica. « Nunc filii Dei sumus; et nondum apparuit, quid erimus: scimus, quoniam cum apparuerit (ἐὰν φανερωθῇ), *similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est* » 1. Io. III. 2.

II. Intuitiva haec visio Dei sicut in Scripturis revelatur, ita eius veritas, ne de sensu Scripturarum dubium esse possit, explicite definita est ab Ecclesia. Animadversione autem dignissimum est, controversiam non fuisse de ipsa visionis intuitivae veritate in se, sed solum de modo vel tempore ad illam perveniendi: adeo nempe universalis et constans erat consensus in veritatem ipsam clare in Scripturis expressam. Occasione vero condemnationis huiusmodi errorum visio ipsa intuitiva Dei distinctius declarata est.

1°. Maxime perspicua est doctrina in Constitutione dogmatica Benedicti XII. « Definimus... quod (omnes beati) post Domini N. I. C. passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali (1),

(1) In edd. Concil. Hard. VII. p. 1560; Mansi XXV. p. 987. pluribus truncatis haec ita sunt: « viderunt et vident et videbunt divinam essentiam immediate, se bene et clare et aperte illis ostendentem. » Sed tum in Bullario tum apud Raynaldum textus est plenior, ut eum citavimus.

nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se, nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eâdem divinâ essentiâ perfruuntur, nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam» etc. Constit. *Benedictus Deus* (Bullar.Roman.T.III.P.II.p.214; Raynaldi Annales ad ann.1336. n. 3. Confer ibi n. 4. seqq. tractatum ipsius Pontificis Benedicti de eodem argumento).

Haud diu post hanc definitionem idem Pontifex inter errores, quos Armenos eiurare iussit (anno 1341.), hunc recenset octavum: « quod Armeni dicunt, quod animae puerorum baptizatorum et animae multum perfectorum hominum..... non videbunt Dei essentiam, quia nulla creatura eam videre potest; sed videbunt claritatem Dei, quae ab eius essentia manat, sicut lux solis emanat a sole, et tamen non est sol... (1) et in hoc dicunt, quod consistit sanctorum perfectorum et puerorum baptizatorum beatitudo » (apud

(1) Iam S. Gregorius M. quem inferius citabo, noverat aliquos « minori inquisitionis subtilitate » deceptos, qui negata visione essentiae divinae, beatis assererent solummodo visionem claritatis a Deo distinctae.

Nec satis equidem video, quomodo Theodoretus ab hac praepostera sententia excusari queat, nisi forte explicetur negasse solum visionem sensilem, de quo alibi dicemus. In dialogo de Incommutabili T. IV. p. 12-15. haec est Theodoreti doctrina: sicut patriarchae et prophetae non naturam divinam sed aliqua eius symbola viderunt, ita intelligendum esse de angelis, quando dicuntur semper videre faciem Patris (Matth. XVIII. 10.). « Non enim vident divinam essentiam incircumscriptam, incomprehensibilem, menti incomprehensam, et omnia comprehendentem; sed (vident) *quandam gloriam ipsorum naturae adtemperatam* » ὀυ γαῤ την θειαν ὀυσιαν ὁρῶσι.... ἀλλα δοξαν τινα τῃ ἀυτων φυσει συμμετρουμενην. Nec quidquam proficitur ex eo, quod Theodoretus ad Ephes. II. 7. admittit in coelo visionem facie ad faciem; nam id ibi innuit, et ad 1. Cor. XIII. 12. expresse dicit, intelligendum esse de visione non divinae sed humanae naturae Christi. Huiusmodi errorem constat deinceps saeculo XIV. inter Graecos propagatum fuisse duce Gregorio Palama a monachis, qui se ipsos ἡσυχαστας vocitantes a suo oppugnatore Barlaamo dicti sunt ὀμφαλοψυχοι, de quibus lege Petavium de Deo l. I. cc. 12. 13. et Allatium de Consens. l. II. c. 17. n. 2. Simile aliquid Palamitis istis Aug. Steuchus Eugubinus commentus est de luce et gloria a Deo manante Opusc. de rebus incorpor. (Opp. ed. Paris 1578. T. I. p. 93. 94.).

Raynald. anno 1341. n. 51.). Armeni in Concilio 29. Episcoporum et aliquot magistrorum Ecclesiae, abbatum et archipresbyterorum licet negarent plerosque illos errores esse suos, eos tamen condemnarunt ut haereticos. De hoc autem errore octavo ita loquuntur: « hoc quod dicit, quia non videbunt essentiam Dei etc., contrarium est evangelicae et apostolicae doctrinae, quibus credit Ecclesia Armenorum » (citant textus Matth. XVIII. 8. sqq.; 1. Cor. XIII. 8. sqq.; 1. Io. III. 2. et orationes suas liturgicas, in quibus postulatur visio Dei). Porro aiunt: « quia videbimus essentiam, magnitudinem, claritatem, sapientiam et bonitatem eius, quae omnia in Deo Deus sunt; tamen non tantum, quantum ipse se videt... Quamvis diversos gradus ponimus in visione divinae essentiae, tamen non in claritate, quae non est Deus (i. e. in visione claritatis a Deo distinctae), ut videtur dicere in articulo; quia claritas Dei, et omne quod essentialiter est in Deo, Deus est. Et differentiam graduum visionis Dei sic dicimus, quoniam essentia Dei videbitur et diligetur intensius ab uno quam ab alio, quia quemadmodum virtus intellectualis unius magis erit perfecta lumine gloriae quam alterius, tanto magis videbit unum et eundem Deum; sicut in sensibilibus etiam unus et idem sol a multis plus et minus videtur secundum quantitatem virtutis visivae » (Mansi XXV. p. 1196. sq.).

Ante Benedictum XII. in Concilio Viennensi supponitur universalis professio christiana huius intuitivae visionis Dei, dum proscribitur error Beguardorum: « quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum » (Clementin. l. V. tit. 3. c. 3.). Eadem est suppositio et explicita doctrina Concilii Florentini in *decreto unionis*. « Definimus illorum animas (qui nullam peccati maculam post baptismum incurrerunt, et animas perfecte purgatas) in coelum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est (1), pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. »

(1) *Και καθαρως θεωρεῖν ἀυτον τον ἑνα και τρισυποστατον θεον, καθως ἐστιν.*

2°. Patribus antiquis defendenda erat adversus Eunomianos eminentia divinae essentiae ut in se est, supra naturalem cognitionem creati intellectus, et absoluta incomprehensibilitas Dei prae quavis exaltatione creaturae; nulla autem cum haereticis erat controversia de supernaturali intuitiva visione Dei in patria coelesti. Hinc est, quod penes Patres data opera et multiplicibus argumentis demonstratam reperimus illam Dei eminentiam et incomprehensibilitatem; contra vero visionem Dei intuitivam clare in Scripturis expressam supponunt in communi professione christiana, atque de ea fere non nisi incidenter et plerumque ipsis verbis s. Scripturae loquuntur. Ad hunc diversum statum duplicis quaestionis in antiquitate christiana nisi attendatur, facile offendetur in errorem interpretationis, ut Patres negantes comprehensibilitatem Dei videantur negare absolute visionem intuitivam; re ipsa enim nondum mota quaestione securius loquentes solent comprehensionem designare nomine *perfectae visionis*, hancque tum angelis tum universim omni creaturae negare; de qua PP. doctrina mox dicemus. Ita deceptus est Vasquez, qui non satis attendens ad scopum SS. Patrum, multis eorum hunc errorem negatae visionis Dei intuitivae adscripsit (Vasquez in 1. P. disp. 37. c. 1–4.).

At Patres imprimis ante controversiam de incomprehensibilitate Dei cum Eunomianis habitam communi consensu profitentur visionem Dei intuitivam in vita aeterna tamquam mercedem ac coronam meritorum fidei, eamque diserte dicunt *visionem Dei in se ipso* prae quavis etiam supernaturali et sublimissima cognitione, quae in hac vita conceditur, et quam in ipso Moyse et in prophetis dicunt fuisse non visionem Dei in se, sed in symbolis et secundum analogias. Irenaeus L. IV. c. 20. al. 37. n. 5–11; Theophilus Antioch. ad Autolyc. l. I. n. 7. (Galland. T. II. p. 82.); Recognit. Clementin. l. III. c. 27. 29. 30. (Galland. ib. p. 257.); Clemens Alex. Strom. V. p. 548; Origenes in Io. tom. I. n. 16. (Opp. T. IV. p. 17.); Cyprian. ep. 56; de Exhortat. martyrii (ed. Baluz. p. 94. 273.); Novatianus Trin. c. 18. al. 26. (Galland. III. p. 301.).

Porro Patres illi qui adversus Eunomianos incomprehen-

sibilitatem Dei disertius defenderunt, vel certe errore Eunomiano iam cognito scripserunt, non minus explicite quam praecedentes visionem Dei intuitivam data opportunitate docuerunt. Basilius ep. VIII. n. 7. (T. III. p. 85. 86.); de Spir. S. c. 16. n. 38. p. 33; de imper. et potest. n. 3. (ex sermone deperdito de incomprehensibili T. III. p. 525.); Gregor. Nazianz. or. 28. al. 34. n. 4. 17;.or. 32. al. 26. n. 15; Gregor. Nyss. or. de Meletio T. II. p. 1025. 1026; Chrysostomus in 2. Cor. hom. X. n. 2. 4. (T. X. p. 508. 512.); in Phil. hom. III. n. 3. (T. XI. p. 216.); ad Theodor. lapsum paraenes. I. n.10. (T. I. p. 17.); Cyrillus Alex. in Io. l. X. (T. IV. p. 827.); Hilarius in Ps. 118. litt. 8. n. 7. 8; Augustinus ep. 147. (ubi inducit et declarat etiam doctrinam S. Ambrosii de eadem re n. 24. sqq.); ep. 148. (ubi n. 7. appellat ad sententiam S. Hieronymi); de Civ. Dei l. XI. c. 29; XXII. c. 29; Trinit. XIV. c. 16. et alibi; Fulgent. ep. XIV. ad Ferrand. q. III. n. 33; praeclarissime S. Gregorius M. Moral. l. XVIII. n. 90–93; in Ez. l. I. hom. 2. n. 20.

Citabo verba Basilii ex ep. VIII. non solum quia Basilius est unus ex illis Patribus, quos Vasquez (1. P. disp. 37. c. 4.) negatae visionis intuitivae accusat, verum maxime quia S. Doctoris sensus mihi videtur non rite explicatus esse ab editoribus; sed ita, ut manifestam in illa explicatione praeseferat contradictionem. Interpretatur ibi Basilius exegesi quodammodo Origenianâ illam sententiam Christi, qua dixit se diem iudicii nescire Marc. XIII. 32. Summa doctrinae haec est. Apostoli interrogabant de suprema beatitudine (την ἐσχατην μακαριοτητα), et hanc Dominus ait ab angelis et a se nesciri. Quo iam sensu istud *nescire* intelligendum est? Scire et nescire in Deo idem valet ac esse et non esse; hinc « Deus dicitur scire id quod ipse est, et nescire quod non est: iustitiam et sapientiam scire dicitur Deus, quatenus est ipsa iustitia et sapientia; iniustitiam autem et malitiam ignorare, ipse enim non est iniustitia et malitia ». Iamvero « Dominus noster (1) secundum huma-

(1) 'Ουκ ἐστι δε ὁ κυριος ἡμων, κατα την της ἐνανθρωπησεως ἐπινοιαν και παχυτεραν διδασκαλιαν, το ἐσχατον ὀρεκτον. ὀυκ ἀρα ὀιδεν ὁ σωτηρ ἡμων το τελος και την ἐσχατην μακαριοτητα. ἀλλ' ὀυδε ὁι ἀγγελοι, φησιν, ἰσασι.

nitatis considerationem et crassiorem doctrinam (i. e. si quis eum spectet solum, quatenus homo est, et generatim secundum nostram praesentem cognitionem) non est supremum bonum (*το ἐσχατον ὀρεκτον*): sic igitur Salvator noster nescit finem et supremum beatitudinis (i. e. non est ipse secundum humanitatem supremum beatitudinis et finis bonorum). Sed neque angeli, inquit, sciunt. Hoc est (quoniam ex superius a Basilio positis *nescire* sumitur in eo sensu, quo dicitur *non esse*), neque quae circa angelos versatur contemplatio, et doctrina de eorum ministeriis est supremum bonum; crassa enim est etiam harum rerum scientia in comparatione cum eo, quod est facie ad faciem (1). Solus enim Pater, inquit, scit. Quoniam nimirum ipse est finis et supremum beatitudinis; *quando enim non amplius Deum in speculis et per aliena cognoscemus, sed ad ipsum ut solum et unum pertingemus (visione immediata), tunc et supremum finem (finem bonorum) sciemus (fruitione).* Christi enim regnum (in his terris, antequam tradiderit regnum Deo et Patri 1. Cor. XV. 24–28.) dicunt esse omnem cognitionem per materialia, Dei vero Patris regnum esse imma-

τουτεστιν, ὀυδε ἡ ἐν ἀυτοις θεωρια (cf. mox *ἐν τοις κατοπτροις ἐπιγνωσις*) *και ὁι λογοι των διακονιων ἐισι το ἐσχατον ὀρεκτον, παχεια γαρ και τουτων γνωσις συγκρισει του προσωπον προς προσωπον. μονος δε ὁ πατηρ, φησιν, ἐπισταται· ἐπει και ἀυτος ἐστι το τελος και ἐσχατη μακαριοτης· ὁταν γαρ μηκετι θεον ἐν τοις κατοπτροις, μηδε δι᾽ ἀλλοτριων ἐπιγνωσκωμεν, ἀλλ᾽ ἀυτῳ ὡς μονῳ και ἑνι προσελθωμεν, τοτε και το ἐσχατον τελος ἐισομεθα. Χριστου γαρ βασιλειαν φασιν ἐιναι πασαν την ἐνυλον γνωσιν, του δε θεου και πατρος την ἀυλον και, ὡς ἀν ἐιποι τις, ἀυτης της θεοτητος θεωριαν.*

(1) In editis haec non recte explicata sunt. Vertuntur ibi ita: « neque contemplatio quae in angelis est, neque rationes ministeriorum sunt extremum illud bonum desiderabile; nam horum (angelorum) etiam scientia crassa est, si comparetur cum ea, quae est facie ad faciem. » Sed hic sensus neque contextui congruit, et in se contradictionem involvit. Ipsa enim visio *facie ad faciem* ea est, quam Basilius pro altera vita atque adeo pro angelis, quos in l. de Sp. Sanct. l. c. diserte nominat, tum hoc loco tum locis supra citatis non solum non negat, sed data opera docet ac defendit: « *visio facie ad faciem* et perfecta cognitio (*το μεν γαρ προσωπον προς προσωπον και ἡ τελεια ἐπιγνωσις*) incomprehensibilis maiestatis Dei in futuro saeculo iis, qui digni fuerint, impertienda promittitur » Serm. de imp. et pot. l. c.

terialem (non per aliena et sensibilia) et, ut quis dixerit, *ipsius deitatis visionem*.(1). Est vero etiam Filius finis et supremum beatitudinis ratione Verbi. Quid enim ait in Evangelio? Et ego resuscitabo eum in novissimo die; resurrectionem dicens transitum a cognitione per materialia ad immaterialem visionem; diem vero novissimum appellans eam cognitionem, post quam non est alia. Tunc enim mens nostra assurgit et erigitur ad beatam sublimitatem, *quando viderit unitatem et monada Verbi*. Sed quoniam mens nostra crassior terrae alligata est et limo (corpori) commixta, et purae visioni intendere non potest; hinc per cognatas corpori suo pulchritudines manu ducta conditoris operationes considerat, haecque (divina) interim ex effectibus cognoscit, ut sic paulatim aucta *possit aliquando ad ipsam nudam divinitatem pertingere.* »

Oculis subiiciendae adhuc sunt sententiae Chrysostomi, quia de illo maior solet esse dubitatio ex locis aliis, quibus comprehensionem Dei ab Eunomianis assertam impugnavit (Vasquez 1. P. disp. 37. c. 3.). Loquens Chrysostomus de visione gloriae Christi in eius transfiguratione, « quod si Petrus, inquit, obscuram quandam videns imaginem futurorum omnia statim reiecit ab animo ob inditam ex tali visione voluptatem: quid dicetur, *quando ipsa rerum veritas aderit, quando apertis aedibus regiis intueri licebit regem ipsum non amplius in aenigmate neque per speculum, sed facie ad faciem, non amplius per fidem sed per speciem* (visionem) » ad Theodor. laps. n. 10. Constanter invicem opponit cognitionem fidei in hac vita et *visionem claram* in altera, cogitationem obscuram et ipsam *manifestam experientiam* in regno coelorum (ἡ ἐννοια ἀμυδρα – ἀυτη ἡ πειρα ἡ σαφης); praesentiam ad Deum *hic sicut in atrio et per fidem, ibi facie ad faciem* (2) ll. cc.

(1) Eodem modo S. Irenaeus et Novatianus ll. cc. visionem intuitivam dicunt *visionem Patris*.

(2) Ὁι δε δικαιοι ἀντι ἐνταυθα ἀντι ἐκει μετα του βασιλεως ἐισι, κᾀκει μαλλον και ἐγγυτερον, ὀυ δια ἐισοδου (praepostere Maurini ex unico Cod. mutarunt in ὀυ δια ἐιδου;), ὀυ δια πιστεως, ἀλλα προσωπον, φησι, προς προσωπ., in Phil. hom. 3. n. 3.

Quoniam post Augustinum Gregorius M. doctrinam etiam polemice atque ideo distinctius exposuit, ea hic omitti non debet. Primum proponit et solvit dubium de intuitione ipsius essentiae Dei. « Sciendum est, quod fuere nonnulli, qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis *in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri*. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit: neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura; sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. Quia enim suis dilectoribus haec Dei sapientia se quandoque ostenderet, ipse pollicetur dicens: qui diligit me... manifestabo me ipsum illi (Io. XIV. 21.); ac si patenter dicat: qui in vestra (humana) me cernitis, restat ut in mea (divina) me natura videatis ». Allatis deinde adhuc testimoniis Matth. V. 8; 1. Cor. XIII. 12. explicat difficultatem ex 1. Pet. I. 12: « *in quem desiderant angeli prospicere* »; cum tamen ex altera parte Christus testetur: « angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est » Matth. XVIII. 10. Conciliatio utriusque veritatis haec est: « Deum quippe angeli et videre desiderant, et sitiunt intueri, et intuentur.... Ne enim sit in desiderio anxietas, desiderantes satiantur; ne autem sit in satietate fastidium, satiari desiderant: et desiderant igitur sine labore, quia desiderium satietas comitatur; et satiantur sine fastidio, quia ipsa satietas ex desiderio semper accenditur. Sic quoque et nos erimus, quando ad ipsum fontem vitae venerimus: erit nobis delectabiliter impressa sitis simul atque satietas » Moral. l. XVIII. l. c.

THESIS XVI.

De lumine gloriae.

« Cum intuitiva visio Dei prae quovis creato intellectu sit super-
» naturalis, necessarium est supernaturale adiutorium, quo mens creata
» elevetur ad visionem beatificam. Quamvis vero de propria ratione huius
» adiutorii, quod *lumen gloriae* vocatur, sit aliqua sententiarum discre-
» pantia; tenendum tamen est, *lumen gloriae* esse donum Dei perma-
» nens, quo informatus intellectus supernaturaliter assimiletur intelle-
» ctui divino ad immediatam beatificam visionem Dei. »

Sicut *intellectio* clara praesertim et immediata obiecti intelligibilis dicitur *visio*, nomine derivato ab illa perceptione sensili, quae maiorem habet cum intellectione mentali analogiam: ita derivatione eadem ab ordine sensibili *lumen* appellatur illud omne, quod est causa visionis intellectualis (1). Porro cum triplex diversa sit perfectio creaturae rationalis, perfectio *naturae, gratiae* in via ad terminum, et *gloriae* in consummatione finali, hisque singulis statibus perfectionis sua diversa respondeat cognitio, cui lumen intellectuale necessario proportionatum est: inde manifestum redditur, distingui etiam debere triplex lumen intellectuale, *lumen* nimirum *naturale rationis*, *lumen gratiae* in via, *lumen gloriae* in patria. Auctor et fons huius triplicis luminis in intellectu creato utique Deus est « sol intelligibilium, » sed pro luminis diversitate secundum triplicem diversam rationem, ut *creator* in ordine naturae, ut *sanctificator* in ordine gratiae, ut *consummator* et *beatificator* in ordine gloriae. Nobis de hoc ultimo nunc sermo est.

Potest *lumen gloriae* iterum quadrupliciter intelligi. *a*) Lumen gloriae *obiectivum quod videtur*, est Deus ipse, qua-

(1) « Quia ad cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transsumimus, et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior ac per hoc intellectui affinior; et inde est, quod ipsa intellectualis cognitio nominetur *visio:* et quia corporalis visio non completur nisi per lumen, ea a quibus intellectualis visio perficitur, *lucis* nomen assumunt » S. Th. contr. gent. III. c. 53.

tenus se manifestat videndum non per aliud obiectum, sed per se ipsum et in se ipso; neque enim sol per aliud lumen illuminatus sed suo splendore se visibilem praestat (1). Hinc etiam est, quod longe communiori sententia docent theologi, ad visionembeatificam non dari *speciem impressam* Dei; sed Deum per ipsam suam essentiam uniri menti videntis ut obiectum visionis. Immo S. Thomas (1. q. 12. a. 2; quodlib.VII. a. 1; 4. dist. 49. q. 2. a. 1; de verit. q. 8. a. 1; compend. theolog. c. 105.) et multi eius discipuli censent, absolute nullam esse posse speciem intelligibilem impressam, qua Deus videatur, ut in se est. Cf. Suarez l. II. c. 13. Porro *b*) lumen gloriae *formaliter*, sub quo Deus videtur, est supernaturalis effectus Dei ac supernaturale donum in mente creata, quo haec elevatur et constituitur in actu primo proximo ad videndum Deum, sicut est. *c*) Potest etiam ipsa actualis visio Dei appellari lumen gloriae. Denique *d*) possunt haec omnia simul comprehendi nomine luminis gloriae, ut sit Deus tamquam fons luminis et terminus visionis sese manifestans per lumen et visionem in mente creata: « quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen » Ps. XXXV. (heb. 36.) 10.

Verum de primo, quod Deus ipse est *lumen* mentibus beatis, hoc loco nihil amplius tractandum est praeter ea, quae diximus in thesi superiori. Non autem Deus manifestatur beatis nisi per lumen et visionem, quibus ipsi informantur, et intuitive vident ac videndo beatissime possident Deum. Nam ut recte ait Suarez (l. II. c. 14. n. 5.), lumen gloriae increatum non proprie elevat hominis intellectum, nisi quatenus in ipso intellectu Deus aliquid operatur supra naturam eius. Porro comparando lumen et visionem, visio ut actus secundus supponit actum primum et ex eo connaturaliter consequitur: supponit nimirum mentem informatam ac elevatam viribus supernaturalibus ad ipsam visionem intuitivam. Iam istae vires supernaturales seu menti superaddita vis intuitiva Dei a theologis proprie vocantur

(1) Ὀυδε γαρ ἥλιον δια φωτος ἀλλου δει θεασασθαι Plotin. ennead. 5. l. 3. c. 17.

et intelliguntur *lumen gloriae* simpliciter dictum: eo fere modo, quo gratia est increata Deus ipse, cui coniungimur, et gratia sunt actus supernaturales fidei, spei, charitatis, quibus in Deum tendimus; sed gratia simpliciter dicta intelligitur formalis participatio divinae naturae in nobis per habitum et auxilium, quae nos Deo coniungunt et ex quibus actus procedunt.

Hoc iam sensu determinato quaeritur de veritate, et de propria ratione luminis gloriae.

I. Demonstratur veritas rei, *an sit* 1° ex iis omnibus, quibus ostensum est in duabus thesibus praecedentibus, immediatam Dei visionem ipsi Deo soli naturalem, superare vires naturales cuiusvis intellectus creati; hancque nihilominus visionem tamquam ultimum finem ac supremam nostram beatitudinem nobis a Deo promissam esse. In his enim ipsis continetur, intellectum creatum viribus supernaturalibus vel auxilio supernaturali ad hanc visionem instruendum ac elevandum esse. Quamdiu igitur lumen gloriae solum generice dicitur elevatio supernaturalis absque distinctiori determinatione propriae rationis huius luminis, de eo constat fide catholica tam certo, quam certum est, vitam aeternam esse beatitudinem supernaturalem, de qua scriptum est: « habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam... Gratia autem Dei vita aeterna » Rom. VI. 23.

2°. Specialius demonstratur veritas luminis gloriae ex veritate habituum et donorum supernaturalium, quae nobis iam in via impertiuntur velut inchoatio et praeparatio ad consummationem in patria. Neque enim aliunde melius, quam ex ordine gratiarum, ex pignore et arrhabone, qui nobis donatur in via, intelligere possumus donorum perfectionem ac plenitudinem in termino beato. Renovamur spiritu mentis nostrae per iustitiam nobis inhaerentem, ac virtutes fidei, spei et charitatis permanentes in nobis accipimus infusas (Conc. Trid. sess. VI. c. 7.), quibus actus supernaturales respondent; actus enim supernaturales, ut fiant velut connaturaliter, postulant principium supernaturaliter elevatum donis habitualibus. Sicut ergo habitus

charitatis permanet in patria; « charitas enim numquam excidit » 1. Cor. XIII. 8: ita pro habitu fidei, quae transit in visionem, postulatur aliud donum habituale. Nam cum evacuatum fuerit quod in fide est cognitio *ex parte*, et venerit quod *perfectum* est (ib. v. 10.), cum scilicet *fidei* substituetur *species* h. e. visio facie ad faciem; hic actus supernaturalis omnium sublimissimus visionis beatificae supponit vires supernaturales in intellectu ipsi actui respondentes, non minus immo etiam magis quam actus fidei supponit fidem infusam habitualem. Illud autem ipsum donum, quo vires intellectus ita elevantur, est ac dicitur *lumen gloriae*. « Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam... Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia ei accrescat virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, de quo dicitur (Apoc. XXI. 23.), quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes i. e. Deo similes, secundum illud (1.Io.III.2.): cum apparuerit similes ei erimus, et videbimus eum, sicuti est » S. Th. 1. q. 12. a. 5.

3tio. Hinc inter « exsecrandos errores » Beguardorum et Beguinarum « in regno Alemaniae » damnatus est in Concilio Viennensi iste quinto loco: « quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata; *quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum* » (Clementin. l. V. tit. 3. c. 3). Veritas igitur catholica a Concilio oecumenico definita haec est: « animam indigere lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum ». Profecto tum haeretici illi tum Pontifex « sacro approbante Concilio sectam ipsam cum praemissis erroribus damnans et reprobans » nomine *luminis gloriae,* quod in omnibus scholis saeculo XIII. et XIV. ineunte notissimum erat, et saltem generice pro supernaturali adiutorio vel dono elevante significationis cer-

tae ac ratae, non aliud poterant intelligere quam hoc ipsum donum vel adiutorium, dum illis necessitatem *luminis gloriae* pro intellectuali natura negantibus Pontifex hanc negationem condemnavit. Quamvis igitur controversiae quae erant inter theologos catholicos de natura et proprietatibus huius luminis, per istam definitionem non decidantur; illud saltem in quo scholae omnes consentiebant, authentice declaratum est, dari nempe lumen gloriae tamquam supernaturale adiutorium, quo anima elevatur ad videndum Deum. Praeterea hoc ipsum, praescindendo etiam a theologico usu loquendi, verba ipsa definitionis ita clare enuntiant, ut hic eius sensus negari non possit (1). Legendi sunt Vasquez disp. 42. c. 2; Hiquaeus in commentar. ad Scotum (inter Opp.

(1) Solent accusari Scotus, Durandus et etiam Aureolus (cf. Suarez l. c. n. 2; Toletum in 1. q. 12. a. 5. conclus. 1.), qui negaverint *lumen gloriae*. Sed Aureolus Quodlibet 9. a. 4. diserte appellans ad definitionem Clementinam data opera et diligenti expolitione illud declarat ac defendit. Scotus qui anno 1308. ante Conc. Viennense obiit, in 4. dist. 49. q. 11. imprimis absolute docet, actum visionis esse supernaturalem; de lumine vero gloriae quatenus sit habitus ut principium visionis, loquitur disiunctive: si visio active elicitur ab intellectu beatorum, concedit ac tuetur, hoc habituale *lumen gloriae*, ex communi usu theologico proprie dictum, esse necessarium; si vero visio ipsa actualis infunditur a Deo et intellectus eam recipiens solum passive se habet, negat hoc lumen habituale esse necessarium (vide Hiquaeum l. c.). Durandus in 4. dist. 49. q. 20. etiam ipse cum communi sententia nomine *luminis gloriae* intelligit qualitatem et habitum infusum; hacque significatione nominis supposita censet *lumen gloriae* non esse necessarium; sed solum requiri, ut Deus removendo impedimenta visionis intuitivae modum cognoscendi intellectus creati immutet, et supernaturaliter exhibeat suam essentiam immediate in se visibilem. Nihilominus ib. n. 20. inaequalitatem visionis beatorum explicans, ait: « Deum *influere actum visionis* magis vel minus perfectum. » Toletus l. c. Durandum excusat eo, quod eius opera forte iam ante Concilium Viennense fuerint edita; sed id verum non est, nec apparet, quomodo definitio Clementina eum latere potuerit. Definitio edita est anno 1311 vel 1312, solemni publicatione inter Clementinas transmissa ad scholas a Ioanne XXII. Clementis successore anno 1317. Iam vero Durandus ipse testatur (in Praefat.), se iam senem et Episcopum edidisse suos commentarios, postquam in scholis palatii apostolici docuerat. At hoc munere magistri palatii apostolici ipse functus est sub Ioanne XXII. inter annum 1316 et 1318,

Scoti T. X. p. 566. seqq.); Petavius l. VII. c. 7. n. 3; conferendus Suarez l. II. c. 14. n. 4. seqq.

4°. Scripturae exhibent Deum ut lucem per se ipsum illuminantem omnes mentes beatas in Ierusalem coelesti. Est enim Deus lux spiritualis h. e. spiritus infinite cognoscibilis et cognoscere faciens omnem intellectum aliqua sui infiniti intellectus participatione (assimilatione). Unde in illa supernaturali visione facie ad faciem Deus tamquam sol spirituum (1) sanctis irradians, eosque velut parelia formans in sui imaginem (2) facit videntes ipsum, ut est in se ipso, quoniam ipse est immediatum obiectum simulque causa impertiens lumen seu virtutem ad sui visionem. « *Et videbunt faciem eius,* et nomen eius in frontibus eorum, et nox ultra non erit, et *non egebunt lumine lucernae neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos* » Apoc. XXII. 4. 5. Cf. Is. LX. 19. Si iam nunc per fidem (quae est radix omnis

eo ipso tempore, quo Pontifex Clementinas publicavit. Nam anno 1318 ab eodem Pontifice promotus est ad episcopatum primum Aniciensem (Le Puy), et deinceps translatus ad Meldensem. Eo igitur magis improbandus est huius *Doctoris resolutissimi* modus loquendi de lumine gloriae.

(1) «Quod sol in sensibilibus, hoc Deus est in intelligibilibus: sol enim visibilem, Deus invisibilem mundum illuminat; ille oculos corporeos facit soli conformes, hic naturas intellectuales reddit deiformes, ὁ μεν (ἡλιος) τας σωματικας ὀψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δε (θεος) τας νοερας φυσεις θεοειδεῖς ἀπεργαζεται. Et sicut sol oculis videntibus ac rebus visis, illis quidem videndi, his ut videantur, praestat facultatem, inter visibilia ipsemet existens omnium pulcherrimum: ita Deus impertiens intelligentibus et intellectis, illis ut intelligant, his ut intelligantur, ipse est supremum omnium intelligibilium, in quo omne desiderium sistit, et supra quem ulterius non fertur » και ὡσπερ ὁυτος (ἡλιος) τοις τε ὁρῶσι και τοις ὁρωμενοις, τοις μεν του ὁρᾶν τοις δε την του ὁρᾶσθαι παρεχων δυναμιν, ἀυτος των ὁρωμενων ἐστι το καλλιστον· ὁυτω θεος τοις νοοῦσι και τοις νοουμενοις, τοις μεν το νοεῖν τοις δε το νοεῖσθαι δημιουργῶν, ἀυτος των νοουμενων ἐστι το ἀκροτατον, ἐις ὁν πασα ἐφεσις ἱσταται και ὑπερ ὁν ὀυδαμου φερεται Gregor. Naz. or. 21. n. 1. Cf. or. 28. (al. 34.) n. 30. Ita etiam S. Basilio (ep. 8. n. 7.) Deus est ὁ νοητος ἡλιος.

(2) « Beatum, quod proprie et primo dicitur, est natura illa, quae est super omnia. *Beatum vero inter homines est participatione eius, quod vere est... Ergo finis* (i. e. supremum) *humanae beatitudinis est assimilatio ad Deum* » ὀυκουν ὁρος ἐστι της ἀνθρωπινης μακαριοτητος ἡ προς θειον ὁμοιωσις Gregor. Nyss. in Pss. c. 1. T. I. p. 258.

sanctitatis) intuentes gloriam Dei in mysteriis Iesu Christi, testante Apostolo, formamur ab illa gloria velut totidem specula (1) et transformamur in eius imaginem 2. Cor. III. 18: multo magis a luce et claritate inchoata proficientes ad lucem et claritatem perfectam mentes nostrae transformabuntur ita, ut per participationem intellectivae virtutis, qua Deus ipse se intuetur et se fruitur, simus deiformes in visione beatifica: « similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est. » Cf. Aug. Trin. l. XIV. c. 17; in Ps. 35. n. 14.

II. Ex dictis etiam propria ratio luminis gloriae deducitur, *quid sit.*

Hic imprimis supponendum est tamquam omnino certum, sicut omnem intellectionem ita etiam visionem Dei intuitivam esse *actum immanentem ipsius mentis videntis.* Producitur ergo et continuo pendet a mente, ac mentem informat. Nam visio est *actus vitalis* in mente vivente: sicut autem vita necessario intima est viventi, ita omnis actus vitalis necessario ab ipso vivente producitur et ab intrinseco procedit. Unde ad visionem intellectualem duo requiruntur et sufficiunt: *a*) ex parte obiecti, ut obiectum non solum physice sed intellectualiter praesens sit, seu quod idem est, ut obiectum in se actu sit intuitive cognoscibile; *b*) ex parte cognoscentis, ut vires intellectuales non quidem ontologice sed logice in ordine cognitionis sint proportionatae obiecto intuitive videndo. « Ad visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur, ait S. Thomas 1. q. 12. a. 2, scilicet *virtus visiva*, et *unio rei visae cum visu.* » Ex utraque vel ex alterutra parte potest esse defectus, quo fiat, ut obiectum videri nequeat. Sic in sensibilibus corpus potest esse in se visibile, potest etiam esse physice praesens oculo sufficienti virtute ad videndum instructo; sed nisi obiectum illuminetur, non est *optice* seu *visibiliter praesens oculo* nec visibile actu. Vicissim sol est in se visibilis, potest esse

(1) *Την δοξαν κυριου κατοπτριζομενοι gloriam Domini speculantes* (2. Cor. III. 18.) utramque ideam includit, quod et gloriam in speculo intuemur, et ab ea gloria ipsi formamur in speculum, speculantes lumen ipsi evadimus speculum illuminatum.

visibiliter praesens oculo atque ita ex parte sua visibilis actu; sed (quod exemplum ex Aristotele induci solet) oculus noctuae propter defectum virtutis visivae solem intueri nequit. Quamvis vero defectus uterque saltem supernaturaliter suppleri possit sola immutatione in virtute visiva, per eius nempe supernaturalem elevationem: discrimen tamen semper manebit, quod vel supplendus est defectus visibilitatis actualis ex parte obiecti, supposita etiam proportione ad suum obiectum ex parte virtutis; vel supplendus est defectus ex parte virtutis, supposita actuali visibilitate obiecti in se.

Iam vero 1°. Deus in se ipso lux est spiritalis, h. e. in se ipso maxime et infinite cognoscibilis, et est per suam essentiam intime praesens omni intellectui non solum physice sed cognoscibiliter, *quantum virtus et actualis dispositio et proprius modus* creati intellectus capax est. Ex parte igitur obiecti non aliud lumen requiritur, quo reddatur visibile intellectui, nec *species intelligibilis,* qua intellectui coniungatur (1); sed Deus ipse per se intellectui ut obie-

(1) De ratione et munere specierum intelligibilium, ut a veteribus explicabantur, distincte inter alios agit Suarez (de Deo l. II. c. 12. n. 5. sqq.). Quia nimirum cognitio producitur ab intellectu non sine concursu obiecti cogniti (cf. S. August. Trin. IX. n. 18.), necesse est ut obiectum coniungatur cum intellectu; quando vero obiectum per se ipsum in intellectu non est, eius vices supplere dicunt *speciem intelligibilem* ipsius obiecti sive acquisitam sive infusam. Haec species est similitudo obiecti intellectum informans, non quasi ontologice esset res similis obiecto; sed quatenus est principium ad eliciendam actualem cognitionem *(speciem expressam)*. quae est idealis sive (ut veteres loquebantur) intentionalis repraesentatio et expressio (ἐκτύπωσις) ac *verbum mentale* obiecti cogniti. Unde *speciem impressam* hoc modo explicatam aiunt non se tenere ex parte cognoscentis. sed ex parte obiecti cognoscendi; nimirum *species* haec non est virtus aliqua cognoscitiva superaddita intellectui, sed vice ipsius obiecti et per modum obiecti concurrit ad cognitionem intellectualem formandam, quae quod sit *cognitio*, habet ab intellectu, quod sit *cognitio talis obiecti*, habet *a specie:* hocque sensu dicebant, cognitionem *determinari a specie.* Hoc vero non ita debet intelligi, quasi *in specie cognita* cognosceretur obiectum, sicut oculi vident obiectum in speculo; sed immo species ipsa saltem directe non cognoscitur, et est solummodo simul cum intellectu principium ad formandam cognitionem expressam *talis obiecti;* h. e. non

ctum visibile praesens est, dummodo vires et proprius modus intellectus cognoscentis pares sint obiecto videndo.

At defectus est ex parte virium intellectus cognoscentis; nullus enim intellectus creatus per vires naturales et secundum proprium sibi connaturalem modum cognoscendi potest intuitive videre Deum, ut in se est; quemadmodum superius th. XIV. demonstravimus. Ergo vires intellectus necessario supplendae sunt, elevandae, et confortandae per charisma supernaturale ad visionem beatificam; hocque charisma est et dicitur proprie *lumen gloriae*. Sed hisce positis charisma istud intelligi potest multipliciter. Nam

2°. Posset concipi *auxilium* per modum supernaturalis concursus Dei, ita ut nulla fiat intrinseca mutatio in ipsa

est medium *in quo*, sed medium *quo* cognoscitur obiectum, sicut *lumen* seu *vis* intellectus dicitur medium, *sub quo* cognoscitur (S. Th. Quodlib. VII. a. 1.). Ceterum etiam inter Scholasticos non defuerunt, qui huiusmodi *species impressas* negarent, ut ex vetustioribus Durandus in 2. dist. 3. q. 6. n. 10. sqq. qui in 4. dist. 49. q. 2. n. 13. testatur, multos in hac re secum sentire. Inter recentiores Lessius ita loquitur: « valde probabile est, nullam speciem impressam in cognitione intellectuali, praesertim intuitiva, esse necessariam; quia sive species adsit sive absit, potentia semper ab obiecto debet determinari; unde superflua videtur species. Confirmatur: quia si tales species essent necessariae, omnes angeli per se essent caeci, nec quisquam alterum aut quidquam rerum quae in mundo sunt, cernere posset. Unde deberent illis dari species tamquam conspicilia, per quae cernerent, vel potius tamquam novi oculi quibus efficerentur videntes » Less. de Summo bono l. II. c. 8. n. 49.

Quidquid vero sit de illo concursu *speciei* per modum obiecti ad formandam cognitionem, si *species* concipiuntur solum ut ideae habituales in anima, quae sane negari non possunt (cf. S. Th. cont. gent. I. c. 53; 1. q. 15. aa. 1. 3.); hoc modo *species* potius se tenent ex parte intellectus cognoscentis, qui per eas acquirit quandam habitudinem ad obiecta cognoscenda. Hoc igitur sensu lumen gloriae quatenus per illud mens supernaturaliter assimilatur Deo videndo, comparari posset cum *specie impressa*, atque eatenus posset admitti doctrina Vasquezii (disp. 43. c. 7.), qui lumen gloriae appellat speciem impressam; eo nimirum sensu admitti potest ac debet, quo S. Thomas ait: « ad videndum Dei essentiam requiritur *aliqua similitudo ex parte visivae potentiae*, scilicet lumen divinae gloriae confortans intellectum ad videndum Deum.... non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet, ut est in se » 1. q. 12. a. 2. Cf. Toletum in h. l. conclusione 4ª; et ad a. 5. conclusione 2ª. n. 4.

mentis facultate; sed Deus intellectu creato manente in suis viribus naturalibus utatur velut instrumento ad eliciendum supernaturalem actum visionis beatificae. In intellectu enim praeter naturales vires positivas intelligendi aiunt esse *potentiam obedientialem,* secundum quam intellectus sub immediata operatione Dei elicere potest quemvis actum intellectualem, qui in se creaturae non repugnat. Hoc modo re ipsa fieri visionem beatificam nullus theologus admittit (si forte Durandum excipias); sed immo hanc sententiam plerique acriori etiam censura damnant propter rationes, quas n. I. declaravimus. Verum si de possibilitate quaeritur, multi gravissimi theologi censent, visionem beatificam per huiusmodi *elevationem extrinsecam* non repugnare (vide Suarez l. II. c. 13; Toletum in 1. q. 12. a. 5. *conclusione* 3ª. etc.). Ego fateor, me nulla ratione posse intelligere *actum vitalem, supernaturalem,* ab ipsa mente elicitum per auxilium extrinsecum, et quin in ipsa mente ulla fiat mutatio eique intrinsecus vires superaddantur supernaturales. Hoc igitur sensu vera mihi videtur doctrina Capreoli in 4. dist. 49. q. 4; Dominici Soto ib. q. 2. a. 4; Caietani; Dominici Bañez in 1. q. 12. a. 5. et aliorum, qui tenent, visionem beatificam per solum supernaturalem concursum absque inhaerente lumine gloriae absolute repugnare. Sed quidquid de possibilitate sentiatur, apud omnes theologos certum est ac ratum, ut dixi, lumen gloriae re ipsa non consistere in huiusmodi concursu Dei.

3°. Potest concipi lumen gloriae per modum *auxilii actualis,* ita ut vires naturales intellectus in sese et intrinsecus eleventur et confortentur seu vires supernaturales addantur per continuam operationem Dei; non autem sit qualitas permanens per modum habitus. Ita explicata sententia de auxilio actuali intrinseco non potest censeri damnata per definitionem Clementinam supra citatam (1). At-

(1) « Mens Concilii Vienn. fuit condemnare errorem Beguardorum asserentium, per solas vires naturae posse videri Deum; ergo qui ponit auxilium supernaturale Dei et dicit hoc auxilium esse lumen, de quo loquitur Concilium, nihil asserit contra fidem... Nihilominus iudicio nostro

tamen analogia habituum supernaturalium et nominatim habitus fidei, qui ad actus supernaturales connaturaliter eliciendos infunduntur in hac vita, et habitus charitatis permanens etiam in altera vita, et communis penes theologos acceptio *luminis gloriae* pro dono inhaerente habituali, secundum quem usum propterea *lumen gloriae* etiam in Clementino decreto explicandum est, sufficienter demonstrant, lumen gloriae non solum per modum auxilii actualis sed per modum habitus immanentis, non ad analogiam gratiae actualis sed ad analogiam habitualis gratiae intelligi debere. « Non solum absolutam Dei omnipotentiam rimari decet, sed quid debitus rerum ordo deposcat. Disponit enim Deus omnia suaviter. Igitur cum res naturales suis potentiis et virtutibus instruxerit, et respectu supernaturalium nos etiam habitibus infusis donaverit, quibus debitas valeamus actiones exercere, cur negandum est, cum intellectus naturaliter Deum videre nequeat, lumine aliquo et virtute supernaturali ad id muneris divinitus perfici? » Dominic. Soto 4. dist. 49. q. 2. a. 4.

4°. Non defuerunt, qui docerent, mentem creatam in visione beatifica mere *passive* se habere, idque tripliciter: vel enim *a*) dicebant *lumen gloriae* esse *potentiam* infusam, qua sola producatur visio, hancque visionem recipi in mente tamquam in subiecto; vel *b*) aiebant, ipsum actum visionis effici et infundi immediate a Deo, ita ut lumen gloriae non sit aliud quam ipsa visio actualis; vel *c*) concipiebatur lumen gloriae tamquam dispositio subiecti ad recipiendum actum visionis immediate a Deo infusum. Has omnes sententias omnino falsas esse constat ex eo, quod visio essentialiter est *actus vitalis* ipsius mentis videntis, de quo paulo superius dicta sufficiunt (vide Suarez l. II. c. 10; c. 15. n. 22; Lessium de Summo bono l. II. c. 7.).

5°. Memorantur aliqui (cf. Lessium l. c. c. 2.), qui dixerunt, visionem Dei in beatis esse ipsam visionem increatam, qua Deus videt se ipsum, et quam ipse beatis communicat.

vix potest intelligi definitio Concilii, nisi praeter auxilium et specialem concursum Dei ponatur aliqua qualitas tamquam forma et principium videndi » Bañez in 1. q. 12. a. 5. Cf. Suarez l. II. c. 14.

Hoc placitum seu potius figmentum renovavit Thomassinus (De Deo l. VI. c. 16.), idque modis concipiendi et loquendi confusissimis et mea quidem opinione prorsus falsis. Ait *a*) Verbum ipsum esse *speciem impressam* in beatis, qua videant Patrem. « Videtur Deus a beatis non alia specie intelligibili quam Verbo ipso *mentem informante.* Pater facit et perficit opificia sua Verbum suum imprimendo... ultima et absolutissima ergo esse debet Verbi eiusdem impressio, ut *species impressa creaturae perficiendae sit ipsum Verbum* » ibi. n. 1. 2. Porro *b*) *lumen gloriae* Thomassino est ipse Spiritus Sanctus in sua substantia; in beatis ergo Deus videtur a se ipso, quia vis et potentia qua videtur, est Spiritus Sanctus. « Adverte, inquit, illud *in lumine tuo videbimus lumen,* idem sonare ac, in Spiritu Sancto videbimus Verbum; ideoque *lumen gloriae quo videtur Deus. esse Spiritum Sanctum*... Adverte sic partes suas singulis in Deo personis congrue assignari...., ut Spiritu roborata mens formam Verbi ineat, per quam videat Patrem.... Advertis, lumen istud non tam donum esse aut lumen aliquod creatum a Spiritu Sancto infusum menti, quam ipsum Spiritum Sanctum menti illapsum..... Videtur Deus ita, ut constet evangelicum apostolicumque axioma, quod nulla creatura Deum videre possit; *mens enim ipso Spiritu Sancto informata eique contemperata, iam supra creaturas evecta, iam in Deum provecta est.* Itaque liquet, quomodo beati Deum videant, et Deus tamen videri non possit nisi a se ipso: *non videtur Deus nisi a Deo, quia vis et potentia qua videtur, est Spiritus Sanctus; species qua videtur est ipse Filius;* et tamen mens creata sub hac specie, in hoc lumine delitescens Deum videt.... *Est ergo Spiritus Sanctus lumen ipsum, quod appellitant gloriae,* quo collustratur mens, ut Patris vultum sustinere et contueri possit » ibid. n. 8-11.

At profecto imprimis contra hanc doctrinam *generatim* spectatam pugnant rationes evidentes. Visio, ut paulo ante diximus, est actus vitalis ipsius mentis videntis, ac propterea elicitus ab ipsa mente; non ergo potest esse actus divinus increatus: beati ipsi suo vitali actu vident et amant Deum, hisque ipsis actibus suis beatificantur; non vero isti

actus possunt esse formaliter actus Dei, quibus Deus se ipsum videt et amat et in se beatus est. *Speciatim* deinde sententia et declaratio Thomassini, si obvio verborum sensu intelligitur, pluribus ex capitibus absurditatis convincitur. Nam *a*) ista « congrua partium assignatio pro singulis personis SS. Trinitatis » repugnat ipsi mysterio trium personarum, quae essentia et operatione unum sunt, et a beatis intuitive videntur omnes una eademque ratione ac visione, sicut sunt, identificatae cum divina essentia; repugnat, inquam, ista distributio, nisi mere *per appropriationem* intelligatur, secundum quam Patres loquuntur a Thomassino citati, qui tamen non de visione beatifica sed de gratia et supernaturali cognitione praesentis vitae agunt. *b*) Si per *appropriationem* Verbum (pro divina essentia sub formali ratione veritatis) dicitur *species impressa,* et Spiritus Sanctus (pro divina essentia sub formali ratione causae illuminantis) dicitur *lumen gloriae;* id solum admitti potest sensu superius declarato: quoad *speciem* quidem sensu negativo, quod nulla datur species, sed Deus in se ipso est obiectum visionis; quoad *lumen gloriae,* quod Deus est lux seu obiectum visionis et simul causa illius infusi luminis, quo mentes beatae informantur et elevantur ad visionem intuitivam Dei; sed nullo modo Deus potest esse, ut Thomassinus ait, species et lumen *informans* mentem. Ut enim nihil dicam de eo, quod omnis *forma* est in se imperfecta et in potentia ad ulteriorem perfectionem; mens cuius *forma* proprie dicta esset Deus, iam ipsamet Deus esset. Quam quidem absurditatem verba Thomassini in suo obvio sensu exprimerent: « nulla creatura Deum videre potest; mens enim ipso Spiritu Sancto informata iam supra creaturas evecta, iam in Deum provecta est. »

6°. Sepositis notionibus falsis de lumine gloriae, vera ac propria eius ratio, ut ex omnibus hactenus dictis satis constat, non aliter intelligi potest, nisi secundum communem theologorum explicationem, ut sit *vis quaedam intelligendi supernaturalis omni vi naturali eminentior, superaddita intellectui beatorum et per modum habitus informans mentem, eamque elevans ad intuitivam visionem Dei, sicuti*

in se est. Cum enim mens rationalis ut imago Dei etiam naturâ suâ habeat vim imperfectam et inchoatam ad cognoscendum Deum, potest haec vis cognoscendi per superadditam virtutem supernaturalem ita elevari seu compleri ac perfici, ut Deum iam in se ipso clare et perfecte intueri possit. Unde haec virtus superaddita intellectui est quaedam supernaturalis assimilatio mentis creatae ad intellectum divinum in ipso modo cognoscendi essentiam divinam, atque ita quaedam suprema participatio illius lucis infinitae, qua Deus se ipsum videt: sicque similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est. « Nam visio nostra vel requies erit utcumque similis visioni vel requiei illius; sed aequalis non erit. Nam.... aliquo modo a nobis imus in ipsum: et iam hoc ipsum ire nostrum minus est requiescere; et tamen sic ire perfecte requiescere est. Et perfecta ergo requies est, quia Deus cernitur; et tamen adaequanda non est requiei illius, qui non a se in alium transit, ut quiescat. Est itaque requies, ut ita dicam, similis atque dissimilis, quia quod illius requies est, hoc nostra imitatur..... Nec exsortes sumus eius, quem imitari possumus; quia et videntes participamus, et participantes imitamur » S. Gregor. M. Moral. l. XVIII. n. 93. Vide Lessium de Summo bono l. II. c. 8. n. 50. sqq.

THESIS XVII.

De visionis beatificae amplitudine extensiva quoad obiectum princeps et quoad obiecta secundaria.

« Beati eo ipso quod vident Deum, sicut in se est, 1° vident etiam » tum omnes Dei perfectiones absolutas, tum divinas personas. 2° Ex » rebus a Deo distinctis censendum est esse obiectum visionis pro omnibus » comprehensoribus, quae sunt obiectum fidei pro viatoribus; alia vero ab » eis videri, quantum ex intuitiva visione causae primae consequitur, » et quantum singulorum status ac gradus in coelesti hierarchia po» stulat. »

I. Prima pars huius theseos omnino certa est suppositis iis, quae inferius de perfectione et simplicitate absoluti *Esse*, et de identitate personarum cum divina essentia in Tractatu de Trinitate demonstrantur. Una simplicissima divina es-

sentia est ipsum *Esse* absolutum, nimirum absque ulla in se ipso distinctione est omnis perfectio, quae sine imperfectione concipi potest. Nos illud *Esse* absolutum non intuemur, ut in se est, sed ex creaturis formamus notiones perfectionum, intellectus, voluntatis, sapientiae, bonitatis, sanctitatis, iustitiae etc., atque secundum has notiones perfectionum analogice Deum intelligimus, quid sit. Ideo in Deo diversas perfectiones distinguimus, non utique iudicando eas esse in ipso Deo distinctas, sed unam concipiendo absque expresso conceptu alterius. Hisce rationibus perfectionum et notionibus nostris respondet unum simplicissimum *Esse* divinum, quod revera est tum infinita sapientia, tum infinita iustitia etc. Proinde singulae illae perfectiones sunt in Deo omnis perfectio et sunt ipse Deus, quia sunt ipsum *Esse* infinitum. Hinc intueri hoc *Esse* divinum *ut in se est,* idem significat ac illud intueri ut est omnis absoluta perfeetio. Est ergo evidens contradictio affirmare, a beatis videri Deum ut in se est, et tamen aliquam perfectionem quae formaliter est in Deo, non videri. Hoc enim ipso, quod aliqua perfectio quae est ipsum *Esse* absolutum, non videtur, iam illud *Esse* non videtur ut in se est, seu melius, omnino non videtur intuitive in se ipso; in se ipso enim est absque ulla distinctione omnis perfectio. Confer superius citatam doctrinam Episcoporum Armeniae (th. XV. n. II.).

Idem prorsus valet de intuitione trium personarum divinarum. Divina enim essentia ut in se est, ex intrinseca sua perfectione est Pater intellectione exprimens Verbum, Pater et Filius dilectione producens Spiritum Sanctum; intellectus paternus necessario habens intrinsecum terminum Verbum, dilectio Patris et Filii aeque necessario habens amorem procedentem ut intrinsecum terminum. Qui ergo haec non intuetur, non intuetur essentiam ut in se est. Vide supra l. c. definitionem Concilii Florentini.

Haec est communis theologorum doctrina; nihilominus non desunt, qui dissentiant. Quamvis enim unanimes conspirent quoad factum visionis SS. Trinitatis, cum veritas sit definita in Conc. Florentino; quoad possibilitatem tamen non pauci docent, non repugnare visionem intuitivam essen-

tiae divinae, quin videantur sive omnes perfectiones absolutae sive personae. Immo Card. Toletus in 1. q. 12. a. 7. et Thomassinus de Deo l. VI. cc. 19. 20. (destruens ea, quae ipsemet paulo ante c. 17. affirmaverat) docent, re ipsa a beatis « non omnem Dei perfectionem percipi, » ut ait Toletus, seu « beatos Dei perfectionum gradus in infinitum plures pluresque non videre, » atque adeo « non videri ab eis tanto acumine, ut totum videant vel ex toto. » In hoc autem, quod a nullo creato intellectu quamtumvis elevato omnis Dei perfectio videri potest, iidem theologi Toletus (1) et Thomassinus constituunt incomprehensibilitatem Dei, de qua nos inferius dicemus.

Opinio utraque tum prior de possibilitate tum eo magis altera de facto visionis essentiae absque visione omnium perfectionum divinarum derivatur ex conceptu minus sincero de plenitudine et simplicitate divini *Esse;* atque hinc ex iis quae diximus, facile confutatur. Omisso Thomassino penes quem est magna rerum confusio, Toletus ceterum vir magnus habet nonnulla, quorum explicatio iuvare potest ad illustrandam veram doctrinam.

Argumenta doctissimi Cardinalis ad probandam suam opinionem sunt quatuor. 1°. Augustinus comprehensionem definit ita: comprehendere est, cum nihil rei latet videntem ep. 112. (nunc 147. n. 21.). Ergo si « nihil Dei manet incognitum, » Deus comprehenditur a beatis, quod omnium confessione falsum est et impossibile. 2°. « Decem attributa distincte percipere maioris est virtutis quam octo; ergo infinita percipere, infinitae est virtutis. Divinae perfectiones sunt infinitae. Ergo impossibile est omnes ab intellectu creato percipi. » 3°. Ratio pro communi sententia theologorum ducitur ex Dei simplicitate, quia « omnes perfectiones Dei unica res sunt et formaliter in Deo sunt. » At reponit Toletus: « hoc argumento etiam probaretur, quod omnes creaturae etiam possibiles videntur in Deo, quia in ipso

(1) Vasquez in 1. p. disp. 58. c. 1. refert hanc sententiam ad Franciscum Victoriam; sed eandem sub nomine opinionis « quorundam theologorum nostri temporis » refellens, ipsum Toletum prae oculis habuisse videtur.

unum sunt, et eminentia creaturarum formaliter in Deo est.» Hoc autem theologi non admittunt, « ergo simplicitas nihil facit, ut totaliter Deus videatur. » 4°. « Sequeretur, quod omnia Dei iudicia, omnes voluntates occultae essent beatis manifestae; quia omnia talia sunt formaliter in ipso Deo.» Talem vero visionem beatis asserere esset erroneum. Haec Toletus l. c.

Respondemus ad 1um. Augustinus in illa epistola distinguit triplicem visionem Dei: illam qua Deus videbatur oculis etiam corporis « non in natura propria sed in specie, qua voluit; » tum alteram visionem mentalem in hac vita (1); ac denique tertiam « in illo regno, ubi eum videbunt filii eius sicuti est, » « in propria natura, » « in Dei forma. » Verbis a Toleto citatis « comprehensionem » Augustinus clare opponit visioni primo et secundo modo acceptae. Non tamen contra Toletum dicemus, *comprehensionem* hic sumendam esse sensu laxiori pro ipsa visione Dei, sicuti est in natura propria; quamvis significatio horum nominum apud Patres non sit ita fixa ac rata, ut *comprehensio* numquam sumatur pro visione intuitiva (2) (cf. Didacum Ruiz de scientia Dei disp. VI. sect. 1.), aut vicissim nomine *visionis perfectae* non saepissime appelletur comprehensio, qua Deus solus se ipsum comprehendit. Sed assumimus, quod re ipsa ex contextu Augustini probatur, comprehensionem intelligi proprio sensu in oppositione etiam ad visionem intuitivam; atque hoc posito inspiciamus verba ipsa Augustini. « Non quia *Dei plenitudinem* quisquam non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud est enim videre, aliud est *totum videndo comprehendere*. Quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur; totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur, *ut nihil*

(1) Intellige non illam quam Moysi et Paulo intuitivam ad tempus concessam putari posse dicit Augustinus, et quae proinde coincidit cum tertia; sed magis communem contemplationem, quam in sua epistola commendat Paulinae.

(2) « Visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viae, quae ad essentiam non pertingit; non est tamen comprehensio simpliciter » S. Th. verit. q. 8. a. 2. ad 5.

eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt, sicut te nihil latet praesentis voluntatis (volitionis) tuae, circumspicere autem potes fines anuli tui » Aug. l. c. Non in hoc ponitur comprehensio a S. Doctore, quod nulla perfectio rei lateat; sed comprehensio eatenus dicitur, quatenus pervenitur *ad fines rei cognoscibilis,* h. e. quod non solum totum videtur, sed videtur eâ perfectione intellectionis, quae intrinsecae cognoscibilitati obiecti plene respondeat. Quod ipse Augustinus alibi dicit: « quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione *finitur* » (Civ. Dei l. XII. c. 18.). Cf. S. Th. 1. q. 12. a. 7. ad 2; 4. dist. 49. q. 2. a. 3. ad 2. At secundum totam infinitam cognoscibilitatem Deus nulli intellectui creato, sed sibi soli, intellectui infinito comprehensibilis est. Etiamsi ergo beati videant *totum* i. e. totam perfectionem, quae formaliter est in Deo et est ipse Deus, non tamen vident *totaliter* h. e. non tanta visionis perfectione, quantâ Deus cognoscibilis est. Sed de comprehensione Dei comparata cum visione intuitiva inferius dicemus.

Ad 2um argumentum Toleti facilis est responsio. Multas perfectiones et perfectionum gradus in Deo nos distinguimus, quia perfectionum notiones primum ex creaturis haurimus, et secundum has diversas rationes, quibus omnibus una simplicissima plenitudo divini *Esse* respondet, Deum analogice cognoscimus, non autem illud *Esse* intuemur, ut in se est. Qui vero intuentur divinum *Esse,* sicuti est, vident totam eius perfectionem absque distinctione multarum perfectionum et graduum, quia huiusmodi distinctio ibi revera nulla est; quamvis intuendo illam infinitam perfectionem videant clarissime fundamentum et rationem, cur ab illis, qui hoc *Esse* non cognoscunt nisi per conceptus aliunde derivatos, possint ac debeant distingui multae perfectiones. Si ergo dicitur, in Deo esse infinitas numero perfectiones distinctas, quarum aliquae possint videri ut in se sunt, aliae autem non videri; hoc omnino falsum est. Quaecumque enim ibi perfectio videretur, quin simul videretur tamquam plenitudo omnis perfectionis absolutae, iam non cognosceretur intuitive, ut est in se ipsa. Si vero dicitur in ipsa visione finita posse esse gradus perfectionis in inde-

finitum, ut infinite cognoscibilis essentia Dei maiori ac maiori intensione cognosci possit, hoc quidem verissimum est, sep nihil pertinet ad praesentem quaestionem.

Ad 3um respondetur. De creaturis possibilibus duo omnino diversa consideranda veniunt. *a*) Essentia divina quatenus imitabilis ad extra entibus et perfectionibus creatis, est fundamentum et suprema norma omnium possibilium. Sub hac formali ratione et sub hoc respectu imitabilitatis ad extra eadem essentia potest dici *idea obiectiva* et *esse eminens* creaturarum. Itaque creaturae e. g. angeli vel hominis *esse eminens* in Deo non est *esse* angelicum vel humanum, nec *esse* creabile aut creatum; sed est ipsamet divina essentia sub ea formali ratione, quatenus perfectio divina potest adumbrari per *esse* angelicum aut humanum, quod ante creationem in se nihil est actu, sed est creabile. Si vero creatur, est utique quoddam *esse* actuale; sed tota sui ratione diversum ab *Esse* divino et huius divini *Esse* non nisi aliqua adumbratio. Unde *b*) possibilia possunt considerari hoc altero modo in se ipsis secundum ipsum *esse* creabile, quod quidem, ut diximus, actu non est; sed esset realitas creata, si a Deo produceretur.

Hisce positis, qui intuentur divinam essentiam, ut in se est, sine dubio vident eam tamquam fundamentum omnium possibilium ita, ut quidquid perfectionis analogae extra Deum esse potest, videant non posse esse nisi secundum illam essentiam tamquam normam et causam exemplarem, ab illa tamquam causa efficiente, ad illam tamquam causam finalem; atque ita etiam eam vident tamquam *esse eminens* creaturarum possibilium. At inde, quod vident *Esse divinum*, ut in se est, nullatenus consequitur, ab eis etiam videri totum *esse possibile seu creabile*, quod ab illo tota sui ratione diversum est; seu ut idem dicamus aliis verbis, ex eo, quod vident divinam essentiam in indefinitum imitabilem ad extra, non consequitur, videri ab eis distincte omnia entia, quibus est imitabilis. Verum quidem est, haec omnia esse in divina essentia cognoscibilia; at ita cognoscibilia non sunt nisi ei, qui divinam essentiam cognoscit, quantum est cognoscibilis, h. e. eam *comprehendit*.

Ad 4um argumentum Toleti colligi potest solutio ex his, quae modo diximus. Consilia nempe in Deo sunt ipsa una simplex essentia sub formali ratione intellectus et voluntatis cum relatione rationis ad extra, seu cum connotatione obiecti a Deo omnino distincti ac diversi. Unde diversitas consiliorum in relatione ad creaturas, sive sint aliqua sive non sint, sive haec sint sive alia, non in Deo seu in iis quae formaliter in Deo sunt, ullam inducit diversitatem; sed tota mutatio ac diversitas est ad extra in creaturis. Sicut ergo videns divinam essentiam, ut in se est, non ideo videt omnes creaturas sive possibiles sive reales, quae sunt aliquid omnino diversum a Deo: pari omnino ratione videns essentiam ac proinde sapientiam et voluntatem divinam ut in se est, non propterea etiam videt sapientiam et voluntatem divinam, quatenus ad omnia creanda vel creata refertur, nec omnes huius sapientiae et voluntatis effectus. Haec autem connotatio effectuum nihil reale superaddens et nihil mutans in Deo ipso, illud est, per quod divina essentia (sapientia et voluntas) concipitur sub ratione consiliorum divinorum. Non ergo videns divinam essentiam, sapientiam, voluntatem, ut in se est, hoc ipso videt consilia divina, nisi divinam essentiam secundum totam eius cognoscibilitatem comprehendat.

II. De amplitudine, perfectione, et modo cognitionis, quae cum visione beatifica Dei cohaerens refertur ad ea, quae extra Deum et sub Deo sunt vel esse possunt, voluit nos Dominus in positiva et explicita revelatione pauca docere; ut nimirum ex ipso modo, quo clare revelavit et promisit visionem sui et veluti tacuit de visione aliorum, intelligeremus, ipsum Deum in se mercedem magnam nimis, et gloriam eius cum apparuerit, abunde sufficere ad omne desiderium nostrum explendum et totam sitim beatitudinis satiandam: « satiabor, cum apparuerit gloria tua. » Nihilominus sunt nobis comperta quaedam principia, ex quibus aliqua certo vel probabiliter de huius quoque cognitionis altissima perfectione in beatis nonnihil deducere possumus.

1°. *Generatim* exaltatio intellectus per supernaturalem illuminationem, quae dicitur lumen gloriae, ibi est subli-

missima ad perfectam intellectionem et penetrationem rerum et veritatum, quantum congruit intuentibus infinitam essentiam et primam veritatem, et quantum postulat status singulorum, qui licet sicut stella a stella inter se differant, sunt tamen omnes beati comprehensores ultimi finis.

Unde 2° *speciatim* mysteria omnia, omnes veritates revelatae pro viatoribus, tota oeconomia revelationis et ordinis supernaturalis, quae in via pertinent ex sese ad obiectum fidei, illic in termino sunt obiectum intuitionis et intelligentiae absque velamine. Fidei enim tamquam inchoationi visio succedit tamquam perfectio. « Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est..... videmus *nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* » 1. Cor. XIII. 9. seqq. « Habemus... propheticum sermonem, cui bene facitis *attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris* » (1) 2. Pet. I. 19. « Ibi videbimus, et gaudebit cor nostrum. Nec expressit, quid videbimus; sed quid, nisi Deum? ut impleatur in nobis promissum evangelicum: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt; *et omnia illa, quae nunc non videmus, credentes autem pro modulo capacitatis humanae longe minus quam sunt atque incomparabiliter cogitamus... Hic creditis, ibi videbitis* » Aug. Civ. Dei l. XX. c. 21. n. 1. Non loquimur hic de veritatibus fidei, quae immediate de ipso Deo nobis revelatae sunt; illae enim pertinent ad *obiectum princeps* visionis beatificae (n. I.); sed *obiectum secundarium* visionis sunt res fidei, quae sunt extra Deum, Verbi incarnatio, quomodo Deus vere sit homo, et qualis in Verbo sit naturae nostrae exaltatio; generis humani redemptio per sanguinem Agni immaculati; Ecclesia mysticum corpus Christi, ut fundata est, nutritur et fovetur a Christo velut sponsa a sponso, perpetuo subest conservationi, gubernationi, assistentiae Patris et Filii et Spiritus Sancti; charismata et dona gratiae; sacramenta et sacramentorum virtus a Deo sanctificatore et ex

(1) Ὁς λυχνῳ φαινοντι ἐν αὐχμηρῳ τοπῳ, ἑως ὁυ ἡμερα διαυγασει και φωσφορος ἀνατειλῃ ἐν ταις καρδιαις ὑμων.

meritis Iesu Christi; sacramentum nominatim et sacrificium Eucharistiae; haec inquam et alia, quae nobis verbo Dei revelantur ad credendum, illic sine velamine patent beatis per spiritalem visionem in se ipsis, quoniam evacuato eo, quod ex parte est, iam venit quod perfectum est, et die elucescente lucifer ortus est in cordibus, h. e. in intellectibus eorum.

3^{io}. Intuentur sancti in visione beatifica Deum in se ipso, multiplici tamen diverso gradu intensionis et claritatis, tamquam *causam exemplarem* omnium entium, quae possunt esse aliqua adumbratio et participatio eius *qui est* (יהוה *ὁ ὤν*); tamquam *causam efficientem* et *conservantem* universalem, a qua necessario pendent omnia existentia, non solum ut producantur sed etiam ut perseverent esse, quemadmodum lumen solis a sole pendet; tamquam *causam finalem,* ad quam omnia ex intrinsecis necessariis rerum naturis ordinantur: « ex ipso, et per ipsum, et in ipso (*ἐις ἀυτον*) sunt omnia » (Rom. XI. 36.). Quare si beati divinam essentiam viderent, quantum est cognoscibilis, h. e. si eam *comprehenderent,* in ipsa etiam perfecte comprehenderent omnia possibilia et omnia pro quovis tempore existentia. Sed haec comprehensio est infinitae perfectionis, et ideo soli Deo propria (cf. S. Th. 1. q. 12. a. 8.).

Attamen *a*) eo ipso quod vident beati divinam essentiam, ut in se est, intuentur etiam, *quomodo* infinitum illud *Esse* sit exemplar et norma omnium, quae possunt habere *esse* participatum; licet propterea nondum videant ipsa possibilia omnia vel singula in se ipsis, ut superius diximus. Pariter vident, *quomodo* nihil possit praeter Deum actu existere nisi dependenter ab illa infinita bonitate, sapientia, potentia, quam intuentur, ut in se est; et *quomodo* omnia quae sunt, necessario ordinata sint ad illud bonum infinitum tamquam ad suum finem essentialem. Neque tamen hoc ipso iam vident omnia vel singula realiter existentia.

Verum *b*) illud ipsum lumen supernaturale, quo elevantur mentes beatae ad intuendum primum *Esse, verum,* et *bonum,* sicut est, valet etiam pro diverso suo gradu intensionis et perfectionis ad cognoscendum, maiori vel mi-

nori amplitudine, entia, vera, bona possibilia, quae in illo suum habent exemplar et fundamentum, et ad proportionatam visionem realiter existentium, quae ab illa prima causa et ultimo fine pendent. Cf. S. Th. 1. q. 57. a. 2. Quamvis vero extensio et intensio huius visionis, etiam quatenus omnibus beatis comprehensoribus communis est, a nobis singillatim definiri non possit: videtur tamen dicendum, spiritalem illam visionem in omnibus beatis extendi ad totum universum creatum, quatenus substantiis permanentibus constat; nimirum ad perfecte videndum totius universi magnitudinem, ordinem, pulchritudinem, rerum species et essentias, quantum opus est, ut perfecte videant in toto universo gloriam Dei, h. e. ut in iis quae facta sunt, videant relucentem Dei essentiam, potentiam, bonitatem, sapientiam, pulchritudinem, quae est omnium causa exemplaris, efficiens, conservans, finalis. Atque ita vident ideas divinas et rationes aeternas, secundum quas haec omnia facta sunt, et in divina essentia quam in se ipsa intuentur, seu (loquendo per appropriationem) in Verbo vident haec creata, et in creatis iterum vident et glorificant Deum. « Sancti angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur.... procul dubio universam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso Verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tamquam in eo, per quod facta sunt omnia; ac deinde in ipsa creatura, quam sic noverunt tamquam infra despicientes, eamque referentes ad illius laudem, in cuius incommutabili veritate rationes, secundum quas facta est, principaliter vident. Ibi ergo tamquam per diem.... hic autem tamquam per vesperam; sed continuo fit mane... quia non remanet angelica scientia in eo quod creatum est, quin hoc continuo referat ad illis laudem et charitatem, in quo id non factum esse sed faciendum esse cognoscitur, in qua veritate stando dies est (1) » S. Aug. Gen. ad litt. l. IV.

(1) De cognitione et laudatione angelica in exornatione universi aspectabilis dicit Deus in libro Iob XXXVIII. 4-7: « cum me laudarent (manifestatione obiectiva) simul astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei », seu (ut interpretantur LXX.) « omnes angeli » (ὅτε ἐγενήθησαν

c. 24; Civit. Dei l. XI. c. 7. 29. Vide Suarez de Deo l. II. c. 28; Lessium de Summo bono l. II. c. 9. 10.

4°. Beati comprehensores omnes tum angeli tum homines (seu animae beatae) pertinent ad coelestem hierarchiam diversis gradibus dispositam: sunt omnes cives Ierusalem coelestis, quae est mater nostra; atque adeo sunt multiplici varietate membra Ecclesiae, in qua secundum triplicem suam divisionem Ecclesiae triumphantis, purgantis et militantis est *communio Sanctorum*, quam in ipso symbolo fidei profitemur. Ecclesiae adhuc in terris militanti dictum est: « accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis, Ierusalem coelestem, et multorum millium angelorum frequentiam (*πανηγυρει*), et Ecclesiam primitivorum (*πρωτοτοκων*), qui conscripti sunt in coelis, et iudicem omnium Deum, et (ad) spiritus iustorum perfectorum » (*και πνευμασι δικαιων τετελειωμενων*) Heb. XIII. 22. 23. Cf. Eph. II. 19. Quare singuli beati pro diverso suo statu et gradu, in quo constituti sunt in regno coelorum, diversum habent ordinem in communione Sanctorum, et diversas relationes ad totam Ecclesiam. Exigit autem ipsa perfectio spirituum consummatorum, ut singuli omnia quae *ad statum suum* pertinent, modo lumini gloriae congruente intellectualiter videant. Singuli ergo vident imprimis totam Ierusalem coelestem: « vident omnes beatorum angelorum et hominum ordines, numerum, merita, dignitatem, gloriam; par enim est, ut civitatem suam et domum patris sui, et fratres suos et cives optime norint, et bonitatem Dei ac misericordiam in singulis admirentur et laudent » Lessius de Summo bono l. II. c. 9. n. 61. Haec quippe omnia potissimum ad statum illum perfectum singulorum pertinent. Ex iis vero quae in Ecclesia sive purgante sive militante et in genere humano aguntur, maxime quae pertinent ad ordinem supernaturalem gratiae (cf. Luc. XV. 7. 10.), singuli cognoscunt ea, quae pertinent ad ipsorum ministeria secundum statum ac or-

ἀστρα, ᾐνεσαν με φωνῃ μεγαλῃ παντες ἀγγελοι μου). Universim ex hac cognitione angelorum et beatorum patet responsio ad quaestiones, quomodo gloria Dei manifestetur per illas creaturas, quae ne in notitiam quidem mortalium umquam perveniunt.

dinem diversum, quem in coelesti hierarchia et in communione Sanctorum obtinent. Hinc patet cultum et supplicationes, quae ad sanctos diriguntur, ab eis cognosci non solum speciali revelatione Dei, sed hanc cognitionem eis esse congruam et connexam cum ipso suo statu perfecto in communione Sanctorum. Confer de hac re Bellarmin. de Beatitud. SS. l. I. c. 20. ad argument. III.

Praeterea animae beatae, quae ex hac peregrinatione in terris pervenerunt ad patriam, rerum humanarum notitias, et cum humanis relationes non amittunt; sed solum quod imperfectum erat, evacuatur et elevatur ad perfectum. Sicut corpora eorum mortua in terris habent ordinem ad futuram vitam et glorificationem in coelo; ita multo magis animae viventes in gloria retinent speciales relationes ad res humanas, ea perfectione, quae congruit perfectioni eorum charitatis erga Deum et erga homines sanctificandos et salvandos a Deo. Haec igitur quatenus ad statum singulorum, eatenus etiam ad eorum non modo cognitionem sed etiam specialem curam pertinere censenda sunt. Vide S. Thom. contra gent. III. 59; Toletum in 1. q. 12 a. 8; Suarez de Deo l. II. c. 28. n. 17; Lessium de Summo bono l. II. c. 9. n. 66; c. 10. n. 69.

THESIS XVIII.

De ratione, qua Deus licet clare visus sit tamen beatis incomprehensibilis.

« Quamvis beati Deum in ipsa eius essentia intuitive videant, est » tamen Deus omni creato intellectui *incomprehensibilis.* Ratio vero » propria incomprehensibilitatis est, quod Deus sicut perfectione, ita » intrinseca cognoscibilitate est infinitus, atque ideo ab intellectu creato » non potest cognosci *intensive, quantum est cognoscibilis;* unde conse» quitur, per intuitivam visionem divinae essentiae in se ipsa ab in» tellectu creato *extensive* non videri omnia, quorum ipsamet essentia » divina est exemplar, seu quae in divina essentia sunt *eminenter.* »

I. Sicut *comprehensio* in rebus corporeis dupliciter dicitur tum de rei apprehensione tum de plena unius in altero inclusione: ita ad horum analogiam in spiritualibus et intellectualibus usu etiam ecclesiastico significatio eiusdem vocabuli

duplex est, nominatim quando de *comprehensione Dei* agitur. Sumitur enim aliquando pro assecutione finis methaphora derivata a cursoribus in stadio: « sic currite, ut comprehendatis » 1. Cor. IX. 24; Phil. III. 12. 13. Unde omnes qui ad ultimum finem pervenerunt, dicuntur *beati comprehensores*. « Hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animae (beatae), quae respondet spei, sicut visio fidei, et fruitio charitati.... Haec tria habent beati in Deo, quia et vident ipsum, et videndo tenent sibi praesentem in potestate habentes semper eum videre, et tenentes fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente » S. Th. 1. q. 12. a. 7. ad 1. Ex hoc ipso patet, *comprehensionem* intelligi longe alio et strictiori sensu, quando Deus a nullo intellectu creato etiam in suprema elevatione supernaturali constituto *comprehendi* posse et simpliciter *incomprehensibilis* esse praedicatur.

1°. In Concilio Lateranensi IV. professio haec est: « firmiter credimus et simpliciter profitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, *incomprehensibilis*, omnipotens, et ineffabilis » cap. *Firmiter*. Sicut hic attributa aeternitatis, immensitatis etc. intelligenda sunt *absoluta* non vero solum *secundum quid*, ita etiam quae ad intellectum referuntur incomprehensibilitas et ineffabilitas, intelligi debent prae quovis intellectu qui ab intellectu divino infinito sit distinctus (1), non autem prae aliquo so-

(1) Vasquez disp. 43. c. 3. opponit: « sicut (Deus) incomprehensibilis non dicitur a se ipso, sed a creatura; sic etiam non negatur (in decreto Concilii) comprehendi posse a creatura, si ipse se velit revelare. » Sed optime respondet Suarez (de Deo l. II. c. 5. n. 2.): « cum dicitur Deus incomprehensibilis, illa negatio solum excludit comprehensionem illam, quae possit in Deo arguere imperfectionem (h. e. negationem infinitatis); at quod Deus se ipsum comprehendat, non est imperfectio in ipso, immo esset magna imperfectio se ipsum non comprehendere. Aliter etiam potest hoc ostendi seu declarari: quia comprehensio proprie non est eiusdem ad se ipsum, ubi cognoscens est suamet cognitio per essentiam: solum ergo per comparationem nostri intellectus imperfecte concipientis Deum, dicitur Deus comprehendere se, meliusque diceretur esse suum perfectum intelligere per essentiam. Quando ergo Deus dicitur incomprehensibilis, negatio illa intelligitur in ordine ad comprehensionem.

lum intellectu, vel prae viribus solum naturalibus. Hoc enim modo *secundum quid* etiam de angelo posset praedicari *incomprehensibilitas;* nec esset attributum proprie divinum exprimens Dei infinitatem, prouti in illa declaratione Concilii intenditur. Adeoque censendum est omnino contrarium ei, quod dixit Vasquez (disp. 42. c. 3. n. 10.). Ait: « cum (a Concilio Deus) dicatur *ineffabilis,* et tamen lumine gloriae beati sicut clare vident, sic etiam lingua mentis ipsum effari et exprimere possint sicuti est, nec ipsis dicatur mente ineffabilis; sic etiam nec ipsis dicetur *incomprehensibilis.* » Atqui sicut Deus beatis in lumine gloriae est aliquo vero sensu *incomprehensibilis,* quod sane Vasquez ipse non negat: ita eodem prorsus sensu est ipsis *ineffabilis;* haec enim duo incomprehensibilitas et ineffabilitas aequaliter se habent, seu potius quod est aliquo sensu incomprehensibile, eodem sensu est *a fortiori* ineffabile. Eo igitur sensu, quo dicit Vasquez beatos mente effari Deum sicut est, utique eum etiam comprehendunt; sed haec comprehensio non est aliud quam visio intuitiva Dei, sicuti est. Illo autem sensu strictiori, quo Deus absolute incomprehensibilis praedicatur, omnino sicut sibi soli comprehensibilis, ita sibi soli effabilis est. Hoc enim plenum *effari* divinum relative spectatum in Patre est expressio seu generatio Verbi consubstantialis, spectatum absolute est ipsamet divina comprehensio (cf. supra p. 162. 163.).

2°. In Scriptura incomprehensibilitas Dei exprimitur primum implicite, ubicumque infinita Dei perfectio declaratur. Explicite deinde praedicatur Deus incomprehensibilis; cum perfectionibus enim soli Deo propriis coniungunt Scripturae *inaccessibilem cognoscibilitatem* seu *lucem Dei:* « solus potens.... qui solus habet immortalitatem, et *lucem inhabitat inaccessibilem* (1) » Tim. VI. 16. Pariter ex altitudine seu

quae possit cum illo habere realem comparationem et habitudinem, atque adeo distinctionem in re ipsa. Sic ergo dicitur Deus incomprehensibilis ab alio, qui Deus non sit; et hoc significat Scriptura, quoties de incomprehensibilitate Dei loquitur. »

(1) In textu graeco sine particula coniunctionis expressius est *ὁ μονος ἐχων ἀθανασιαν, φως οἰκῶν ἀπροσιτον.*

profunditate perfectionis infertur incomprehensibilitas consiliorum eius: « o altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei (1); *quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!* » Rom. XI. 33. Eodem sensu dicitur fortissimus, magnus et potens, Dominus exercituum « magnus consilio, et *incomprehensibilis cogitatu* » Ierem. XXXII. 18. 19. (2). Est nimirum haec altitudo divitiarum (*βαθος πλουτου*), quam solus Spiritus Dei scrutatur: « Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei » (*τα βαθη του θεου*) 1. Cor. II. 10. (Vide de hoc loco Tract. de Trin. th. XVII.)

In libro Iob Sophar Naamathites ex infinitate declarat incomprehensibilitatem Dei: « forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies? (3) excelsior coelo est.... profundior inferno.... longior terra.... et latior mari » Iob XI. 7–9. Priora duo incisa ex hebraico ad litteram verti possunt: « an profundum Dei reperies? an ad finem (ad extremum perfectionis) Dei pertinges? » Utroque in inciso *profundum Dei* et *finis in perfectione Dei* est infinita perfectio Dei, quam nullus intellectus creatus, nulla perscrutatio secundum totam cognoscibilitatem eius penetrare potest. Opponitur haec descriptio incomprehensibilitatis comprehensioni, ut eam Augustinus definivit:

(1) In graeco sunt tria membra, ita ut post vocem *divitiarum* comma ponendum esset: *ὠ βαθος πλουτου και σοφιας και γνωσεως θεου! ὡς ἀνεξερευνητα τα κριματα ἀυτου, και ἀνεξιχνιαστοι ἁι ὁδοι ἀυτου.* Vide Chrysostom. de Incomprehensib. hom. I. n. 5.

(2) In hebraico est גְּדֹל הָעֵצָה וְרַב הָעֲלִילִיָּה « magnus consilio et operatione »; ita et LXX: *κυριος μεγαλης βουλης και δυνατος τοις ἐργοις.* Vide Hieronymum in h. l.

(3) הַחֵקֶר אֱלוֹהַּ תִּמְצָא אִם עַד־תַּכְלִית שַׁדַּי תִּמְצָא

Nomen חֵקֶר significat tum perscrutationem tum profundum perscrutandum, et ita respondet ei, quod est apud Paulum *το βαθος, τα βαθη του θεου.* In altero inciso תַּכְלִית significat consummationem, ultimam perfectionem, tum etiam extremam profunditatem; LXX. verterunt *τα ἐσχατα* cf. Iob XXVIII. 3. Respondent sibi invicem תַּכְלִית in secundo, et חקר in primo inciso; hoc autem Ps. 144. 3. in Vulg. redditur: « magnitudinis eius non est *finis* », de quo statim dicemus.

« comprehenditur, cuius *fines circumspici* possunt; » « si quidquid scientia scientis *comprehensione finitur,* profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo *finita* est » Aug. ep. 147. n. 21; Civ. Dei XII. 18. Cf. S. Th. 1. q. 14. a. 3. In incisis sequentibus penes Iob, declaratur infinitum perfectionis per modum immensitatis (cf. S. Gregor. Moral. l. X. c. 9. n. 14.).

Hunc sensum, quod ad finem perveniri non potest infinitae perfectionis, pulcherrime expressit Ecclesiasticus. « Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit enim adhuc, et admirabilis magnificentia eius: benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis; maior est enim omni laude (1).... ne laboretis, non enim comprehendetis (2): quis videbit eum et enarrabit? et quis magnificabit eum, sicut est ab initio? » Ecclesi. XLIII. 30. 31. Illud « quis videbit eum et enarrabit? » secundum propriam significationem verbi graeci ἐκδιηγεῖσθαι (3) explicandum est: quis plene effabitur et enarrando velut exhauriet? Est enim Deus hoc modo ineffabilis omni creaturae, quia incomprehensibilis. « Deum nemo vidit umquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit » Io. I. 18: non tamen *nobis* plene enarrari potest; neque Ioannes dixit ἐκδιηγήσατο sed ἐξηγήσατο. Argumentum pro incomprehensibilitate ex duobus illis incisis petitum: « non comprehendetis — quis videbit eum et enarrabit? » frustra elevare conatur Vasquez (disp. 52. c. 2. n. 7.) per illud, quod sequitur: « quis magnificabit eum, sicut est? » Licet enim beati videant Deum, sicut est; non tamen possunt magnificare, quantum dignus est: sed ipse solus se amat et glorificat in se ipso

(1) Ὑπερέξει γαρ ἐτι.

(2) Ὀυ γαρ μη ἐφικησθε non pertingetis; eodem verbo verterunt LXX. illud Iob XI. 7: forsitan.... ad perfectum omnipotentem reperies? ἠ ἐις τα ἐσχατα ἀφικου;

(3) Τις ἑωρακεν ἀυτον και ἐδιηγησεται; huic verbo alterum ἐξαριθμεῖν respondet Ecclesi. I. 9. quod significat: numerando totum exhaurire; unde Vulgatus interpres illius vim exprimere studuit duobus verbis « *dinumeravit* et *mensus est* ». De hoc alibi dicemus.

secundum totam dignitatem, sicut solus se videt secundum totam cognoscibilitatem (1).

Sicut penes Iob dicitur, non posse perveniri *ad finem* in cognitione Dei, eodem plane modo in Psal. CXLIV. (heb. 145.) 3. praedicatur: « magnus Dominus et laudabilis nimis, et *magnitudinis eius non est finis*, » ubi iuxta textum hebraicum intelligitur: non est finis in penetratione cognitionis Dei (2), quae sane est ipsa definitio incomprehensibilitatis. Pariter sicut Ecclesiasticus ait, Deum non posse ad plenum enarrari: ita Ps. CXLVI. (heb. 147.) 5. dicitur: magnus Dominus noster, et magna virtus eius; et *sapientiae eius non est numerus* (3).

In Scripturis igitur non modo indeterminate incomprehensibilitas Dei praedicatur; sed hoc attributum satis clare describitur, ut formalem eius rationem inde deducere possimus.

II. Tota difficultas est in quaestione, quomodo comprehensio stricto sensu dicta, quo Deus simpliciter et prae suprema etiam elevatione intellectus creati manet incomprehensibilis, differat a visione intuitiva Dei superius descripta. Beati namque, ut demonstratum est, visione intuitiva cognoscunt ipsum esse infinitum, divinam inquam essentiam *sicuti in se est*, cum omnibus rationibus formalibus tam absolutis quam relativis, h. e. cum omnibus perfectionibus et cum personis divinis, quae sunt realiter ipsamet

(1) In hunc sensum ait Cyrillus Hierosolymit. Catech. VI. n. 6, angelos « non videre, sicut est Deus » *ὀυ καθως ἐστιν ὁ θεος*, si eorum visio compararetur cum visione, qua videt Pater, Filius et Spiritus Sanctus. « Vident angeli, quantum capaces sunt, et archangeli, quoad possunt, throni et dominationes excellentius quam illi primi, *inferius tamen rei dignitate, ἐλαττον δε της ἀξιας*. Unus enim Spiritus Sanctus simul cum Filio videre potest, *sicut oportet* » *ὡς χρη* (pro dignitate scilicet seu tota cognoscibilitate). Aliud igitur sibi vult *videre Deum, sicuti est* 1.Io. III. 2. et aliud videre *ita perfecte, sicut Deus est*, h. e. pro rei dignitate, et sicut oportet, ut visio adaequet obiectum visionis, quae est proprie comprehensio.

(2) לִגְדֻלָּתוֹ אֵין חֵקֶר

(3) גָּדוֹל אֲדוֹנֵינוּ וְרַב־כֹּחַ לִתְבוּנָתוֹ אֵין מִסְפָּר׃

essentia divina: unde censeri possent beati Deum ita videre, ut nihil eius lateat videntes, ac subinde haec cognitio adaequate respondeat cognoscibilitati obiecti, sitque stricto sensu comprehensio. Neque enim ad comprehensionem requiritur *modus* ipse cognoscendi omnium perfectissimus, quo modo solus Deus cognoscit; secus omne cognoscibile dici deberet *incomprehensibile* intellectui finito, et a solo infinito intellectu *comprehensum.*

Conciliationem huius duplicis membri, quod beati essentiam Dei vident secundum omnes perfectiones, sicuti est; et quod nihilominus ipsa Dei essentia eis manet incomprehensibilis, aliqui etiam gravissimi theologi desperasse videntur. Ideo alii primum membrum negarunt, Victoria, Toletus, Thomassinus, quos superiori thesi confutavimus: alii membrum secundum, incomprehensibilitatem nempe, ita diluerunt, ut explicatio fere aequipollere videatur negationi, inter quos est Gabriel Vasquez et aliquatenus Petavius.

Vasquez haec duo statuit. *a*) « Ex vi visionis Dei nihil creatum videtur... Essentia enim Dei non est medium, quo aliqua creatura cognoscatur nedum clare videatur.... ergo nulla creatura in Deo ex vi visionis ipsius videtur; sed peculiari revelatione aliquae creaturae possibiles aut futurae a beatis cognoscuntur, *non eadem cognitione simul cum divina essentia, sed diversa* » (1) disp. 50. c. 4-6. Porro *b*) quod Deus a beatis non comprehendatur, explicandum esse ait Vasquez unice ex eo, quod beati non vident in Deo omnia possibilia et omnia futura. « Quamvis beatus videat in Deo quidquid in eo est formaliter, non tamen videt omnia, quae ipsum consequi et ab eo pendere possunt; nec enim possibilia omnia neque futura, quae ex consilio Dei pendent, cognoscit beatus: quocirca recte dicitur, ipsum Deum a beato non comprehendi » disp. 53. c. 4.

Atqui si essentia Dei in se ipsa non est medium ad cognoscenda possibilia; et si essentia per intuitivam visio-

(1) In hac doctrina Vasquez sequitur peculiarem opinionem Nominalium.

nem, possibilia vero per aliam diversam cognitionem ex revelatione peculiari eis facta a beatis cognoscuntur: cognitio haec possibilium non reddit perfectiorem ipsam visionem essentiae, nec quidquam omnino ad eam pertinet. Unde si intuitivae visioni essentiae nihil aliud deest ad hoc, ut sit comprehensio, nisi quod beati non cognoscunt omnia possibilia per illam alteram cognitionem, nihil pertinentem ad visionem Dei ut in se est; profecto visioni intuitivae Dei omnino nihil deest ad rationem verae comprehensionis. Nec quidquam iuvat Vasquezii explicationem, quod ipse sibi manifesto contradicens subinde addit: « ut aliquid comprehendatur ab intellectu, non solum debet cognosci quidquid in ipso est, sed etiam quidquid ab eo fieri potest aut ab eo derivari, ex vi eiusdem visionis, qua illud videtur » l. c. n. 17. Hoc sane est verissimum in nostra sententia, qui dicimus, essentiam divinam esse in se ita cognoscibilem, ut ipsa visione illius primae veritatis eodem actu cognoscatur omne verum, atque hanc cognitionem essentiae, quantum ipsa est cognoscibilis, esse *comprehensionem* proprio sensu: sed in principiis Vasquezii illud additum repugnat. Ipse enim *primo* docet, essentiam divinam non esse ita cognoscibilem, ut vi illius visionis cognosci possint omnia possibilia in ea tamquam in obiecto primario; *secundo* diserte reiicit doctrinam, qua dicitur ad comprehensionem Dei requiri, ut cognoscatur Deus, quantum *intensive* cognoscibilis est: sed affirmat, ad comprehensionem sufficere, ut *extensive* nihil sit in ipso obiecto, quod non cognoscatur, sicuti est. « Ut infinitum comprehendatur, inquit, non est necessaria cognitio infinite perfecta secundum *esse* vel secundum intensionem; sed requiritur, ut res ipsa omni modo quo potest cognosci, appareat, hoc est, ut in ipsa quidquid est et sicuti est, videatur; hic autem modus est ex parte rei cognitae, non ex parte cognitionis: atque *hoc pacto beatus videt substantiam Dei omni modo quo videri potest, hoc est, totum quod est in ipso, et prout in ipso est* » disp. 53. c. 2.n .9. Ex his igitur principiis visio Dei beatifica non esset quidem cognitio infinita omnis veri; sed nullo modo intelligitur,

quomodo intuitiva visio essentiae Dei, non sit vero sensu comprehensio essentiae.

Cum Vasquez fere conspirat Petavius, qui propriam ac formalem rationem incomprehensibilitatis Dei tandem in eo ponit, quod licet beati perfecte et quantum ad comprehensionem satis foret, videant omnia quae in Deo sunt *formaliter,* « non tamen cognoscunt universa, quae Deus infinita vi sua procreare potest. » Nec sine quadam acerbitate reprehendit theologos, qui ad veram rationem comprehensionis « praeterea requirunt, ut tanta sit perfectio cognitionis, quanta est in obiecto perfectio cognoscibilitatis; vel ut tam perspicue tamque perfecta cognitione perspiciatur, quam ex sese postulat. » Hoc deinde Petavius velut aliud agens eo deflectit, ac si theologi ad formalem rationem comprehensionis per sese postularent aequalitatem ontologicam seu in ratione *entis* inter cognitionem et obiectum comprehensum; unde ipse velut per deductionem ad absurdum concludit, iuxta theologorum explicationem iam « quamlibet substantiam ab nullo alio quam a Deo comprehendi posse, eo quod omnis cognitio quantumcumque perfecta accidens est, atque idcirco longo abest intervallo ab substantia » Petav. de Deo l. VII. c. 3. et 4.

At doctrina horum theologorum atque inter eos Didaci Ruiz (De scientia Dei disp. VI.), quem Petavius nominatim impugnat, longe alia est; eorumque maxime vero S. Thomae principia in concilianda visione essentiae Dei sicuti est, cum eiusdem essentiae incomprehensibilitate nos sequimur.

Explicatio autem ita habet. Visio illa beata admittit gradus in indefinitum, ita ut semper alia et alia perfectior sit possibilis, quemadmodum actu in beatis mentibus pro diversis gradibus charitatis visio habet diversos gradus perfectionis (S. Th. 1. q. 12. a. 6.). Non spectamus directe gradus perfectionis in ipsa entitate visionis, quo modo Deus cognoscit etiam obiectum finitum visione infinita; sed spectamus in visione beatorum gradus possibiles in indefinitum perfectiores, quatenus Deus obiectum infini-

tum est infinite cognoscibilis; unde utique velut ex obliquo sequitur, visionem fore etiam *entitative* per gradus indefinitos eo perfectiorem, quo intensius et perfectius videt obiectum infinitum. His suppositis dicimus: sicut intra rationem entis creati seu creatae perfectionis non datur gradus supremus, ultra quem alius non sit possibilis; sed supremum ens est infinitum, atque extra et supra totam rationem entis creati ens divinum : ita omnino intra rationem creatae visionis Dei non datur supremus gradus perfectionis; sed suprema visio est infinita sicut obiectum visionis est infinitum atque ideo infinite cognoscibile, ac proinde haec visio suprema est extra et supra totam rationem visionis creatae; estque soli Deo propria, et creaturae non magis communicabilis quam ipsum formale *Esse* divinum. Haec autem visio adaequate respondens cognoscibilitati obiecti est proprie et stricto sensu *comprehensiva*, qua scilicet obiectum quatenus *cognoscibile*, ut Augustinus loquitur (Civ. Dei XII. 18.), scientis comprehensione *finitur*. Nemo umquam affirmavit, ad *comprehensionem* generatim et per se spectatam requiri supremam perfectionem visionis *ex parte actus*, et consequenter actum infinite perfectum (1); vel requiri actum *entitative* aequalem obiecto comprehenso, atque adeo actum substantialem ad comprehensionem substantiae ; quam sententiam sane absurdam Petavius immerito tribuit Scholasticis ac nominatim Didaco Ruiz (2). Ex utroque enim consequens esset, nullum obie-

(1) Nominales inter quatuor modos, quibus Deum dicunt incomprehensibilem creaturae, ponunt quidem etiam hunc, sed non velut propriam rationem attributi incomprehensibilitatis (vide Dominic. Soto in 4. dist. 49. q. 3. a. 1; Vasquez disp. 53. c. 3.).

(2) Ruiz de scient. Dei disp. VI. sect. 4. omnino praeclare rem explicat tribus propositionibus. « Dico 1° id quod ab omnibus tamquam exploratum supponitur: ad comprehensionem non requiritur aequalitas in genere entis inter cognitionem et obiectum.... Nam maior aut minor perfectio in genere entis non requiritur ad comprehensionem, nisi quatenus maior penetratio perfectioque cognitionis tanta non potest reperiri sine maiori perfectione in genere entis. 2° Inde factum est, ut solius Dei comprehensio requirat in cognitione tantam perfectionem in genere entis, quanta est perfectio Dei, quoniam perfectio cognitionis

ctum quantumvis finitum vel certe nullam substantiam intellectu creato et finito *comprehendi* posse. Hoc autem ipsum ostendit, a nemine qui incomprehensibilitatem ut proprium attributum Dei agnoverit, comprehensionem hoc sensu umquam intelligi potuisse. Quando ad comprehensionem postulatur cognitio obiecti, *quantum est cognoscibile,* non intelligitur *cognoscibilitas extrinseca* ex parte actus, quasi nempe postularetur actus cognoscentis perfectio omnium suprema h. e. perfectio infinita, qua solus Deus cognoscit; sed intelligitur *cognoscibilitas intrinseca* in obiecto, ut cognoscatur secundum totam perfectionem intensive et extensive, quantum cognosci *ex sese postulat,* h. e. quantam cognitionem ex sese provocare potest. Deus finita cognoscit infinite perfectius, quam intrinsece et ex sese sint cognoscibilia; cognoscit enim omnia cognitione infinita suae essentiae, non vero cognitionem

adaequans Dei cognoscibilitatem reperiri non potest absque tota perfectione in genere entis simpliciter infiniti.... Verumtamen haec necessitas perfectionis aequalis in genere entis *per accidens* se habet ad communem rationem comprehensionis...... 3° Cognoscibilitas *intrinseca* obiecto, quae debetur illi propter intrinsecam perfectionem veritatis, attenditur ad comprehensionem.... quamvis non fuerit adaequata maior alia cognoscibilitas *extrinseca,* quae convenit obiecto non propter intrinsecam perfectionem suae veritatis et entitatis, sed ab extrinseco propter perfectionem intellectus, qui potest altiori et perfectiori modo intelligere. Ratio est evidens, quoniam alioquin nullum ens...... posset comprehendi ab angelo quantumcumque supremo.... quodlibet enim ens quantumcumque imperfectissimum habet *extrinsecam* cognoscibilitatem, denominatione sumpta a cognitione divina, quae cognoscibilitas non potest adaequari cognitione creata quantumcumque perfectissima.» Haec ibi. Quod vero Ruiz addit quarto loco, nos non possumus admittere, quia innititur hypothesi, quam putamus contradictionem involvere. Ait nimirum: quamvis infinita esset extensio et intensio visionis Dei intellectui creato communicatae, non tamen fore comprehensionem, ex eo solum, quod esset visio creata; « quia ad rationem comprehensionis exigitur ea totalitas et adaequatio, virtute cuius non tantum videantur omnia quae videri possunt in obiecto, sed etiam modus videndi sit tam perfectus in ratione intellectionis, quam perfectum est obiectum in ratione cognoscibilis. » At visio « infinite intensa » est intellectio simpliciter infinita, adeoque non potest esse visio creata; sed est visio divina, cuius sane modus videndi est tam perfectus in ratione intellectionis quam perfectus est Deus in ratione cognoscibilitatis.

haurit ex rebus secundum propriam earum cognoscibilitatem. Pariter non affirmatur in comprehensione aequalitas *ontologica* inter actum et obiectum; *sed intentionalis,* ut veteres aiebant, seu ut nunc loquuntur, *idealis* adaequatio inter cognitionem et intrinsecam cognoscibilitatem obiecti. Quamquam si non de comprehensione generatim sed de comprehensione Dei agitur, cuius cognoscibilitas est infinita, propter eminentiam obiecti cognoscendi consequitur, perfectionem actus comprehensivi debere esse infinitam, ac proinde actum debere esse divinum, qui est entitative aequalis essentiae divinae, seu melius est ipsamet divina essentia et substantia. Praeclare ad rem praesentem Augustinus ait: « in quantum Deum novimus, similes sumus (cf. 1. Io. III. 2.); sed non ad aequalitatem similes, quia nec tantum eum novimus, quantum ipse se... quamvis sit aliqua Dei similitudo illa notitia, tamen inferior est, quia in inferiore natura est: creatura quippe animus, creator autem Deus » Trin. IX. c. 11. (De identitate essentiae et comprehensionis in Deo dicemus, ubi declarabimus, quomodo Deus sit ipsa veritas substantialis.)

Iam 1° ex ipsa velut rei natura et intrinseca ratione dogmatis ostendi potest, hoc sensu quem declaravimus, intelligendum esse attributum incomprehensibilitatis, quando Deus infinitus praedicatur simpliciter *incomprehensibilis* prae omni intellectu creato. Nam *a*) incomprehensibilitatem hoc modo spectatam vere Deo competere et esse reale attributum divinum, est evidens ex ipsa infinitate Dei. *b*) Hoc attributum Dei reale non ficto nomine sed maxime proprie dici *incomprehensibilitatem,* est evidens ex re ipsa seu ex ipsa propria ratione huius attributi; immo nec potest illud exprimi nomine aptiori, nec in Scriptura, Conciliis et Patribus alio modo reperitur expressum. Ergo quando in his documentis revelationis praedicatur simpliciter *incomprehensibilitas* Dei, aut omnibus creaturis etiam angelis et beatis negatur *comprehensio* Dei, hoc attributum paulo ante descriptum intelligi debet. Secus supponendum foret, quod sane admitti nequit, *incomprehensibilitatem* Dei simpliciter praedicatam non proponi in sensu maxime proprio; sed sensu

aliquo minus stricto, cuius tamen in illis documentis saltem nullum est indicium; immo sunt argumenta satis clara, ut mox ostendam, quae hunc ipsum sensum maxime proprium a PP. intellectum esse demonstrant. c) *Incomprehensibilitas* seu attributum eminentiae supra omnem intellectum creatum praedicatur ad manifestandam infinitam perfectionem divinae essentiae. Atqui infinitas perfectionis quatenus ad intellectum refertur, consistit in ipsa infinitate cognoscibilitatis, et quod proinde Deus secundum totam suam rationem cognoscibilitatis intelligi non potest nisi ab intellectu infinito. Ergo absoluta incomprehensibilitas Dei hoc sensu in revelatione proposita censeri debet, quod nimirum Deus infinite cognoscibilis a nullo intellectu finito cognosci potest, quantum est cognoscibilis. Proinde etiam ex opposito comprehensio Dei non est aliud, quam adaequata Dei cognitio secundum totam infinitam rationem cognoscibilitatis.

2°. Hoc modo S. Thomas declarat incomprehensibilitatem Dei omnibus locis, quibus de ea quaestionem instituit. « Omne quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, *cognoscitur ab eo ita perfecte, sicut cognoscibile est*.... Substantia autem divina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum, quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur (habeat determinatum et finitum gradum perfectionis in cognoscendo). Impossibile est igitur, quod visio alicuius intellectus creati *adaequet* in *videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte eam videndo sicut visibilis est*. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit » S. Th. contr. gent. III. c. 55. n. 1. 2. « Hic est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo, quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam; licet non comprehendamus ipsam, sicut ipse se comprehendit, non quod aliquam partem eius ignoremus, cum partem non habeat; sed *quia non ita perfecte ipsum cognoscemus, sicut cognoscibilis est;* cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adaequari veritati ipsius, secundum quam cognoscibilis est, cum eius claritas seu veritas sit

infinita, intellectus autem noster finitus: intellectus autem eius infinitus est, sicut et veritas eius; et ideo ipse tantum se cognoscit, quantum cognoscibilis est » Compend. theolog. c. 106. Cf. 1. q. 12. a. 7; 3. q. 10. a. 1. ad 2; 4. dist. 49. q. 2. a. 3; de veritate q. 8. a. 2; Compend. theol. c. 216; in Eph. III. lect. V; in I. Decretalem (T. VIII. p. 84. ed. de Rubeis).

Eodem sensu comprehensionem, et incomprehensibilitatem Dei explicant ceteri vetustiores Scholastici ad 1. dist. 2. vel 3. ubi tractant de cognitione Dei; vel ad 3. dist. 14. ubi agitur de scientia animae Christi; vel ad 4. dist. 49. ubi quaeritur de beatitudine aeterna. Alexander Hallens. 1. P. q. 7. m. 1; Albertus M. 1. dist. 2. a. 4; 3. dist. 14. a. 1; S. Bonaventura 1. dist. 3. P. I. q. 1; 3. dist. 14. a. 1. q. 2; Aegidius Romanus 3. dist. 14. P. I. a. 1; Thomas Argentinas 3. dist. 14. a. 3; Richardus a Media Villa 3. dist. 14. q. 4; Scotus 3. dist. 14. q. 2. n. 7; Gabriel Biel 3. dist. 14. a. 3. dub. 2; Dominicus Soto 4. dist. 49. q. 3. a. 1; Bañez in 1. q. 12. a. 7. etc. Speciminis causa describo verba Richardi l. c. « Anima Christi cognoscendo Verbum, non comprehendit eum, quia.... obiectum intellectus est ens: ergo quantum res habet de entitate, tantum habet de intelligibilitate; sed Verbum aeternum est infinitae entitatis, ergo est infinitae intelligentiae (intelligibilitatis). Unde quantum est ex parte sua, intelligibile est *actu infinito intensive,* vel in vigore; anima autem Christi cum sit creatura, non potest intelligere aliquod intelligibile *intellectione infinita intensive;* nulla enim creatura potest elicere actionem infinitam intensive.... *Sed si ipsum comprehenderet cognoscendo, ipsum intelligeret, quantum ex parte sua cognoscibile est...* Quia Verbum simplex est et infinitum; ideo in quantum simplex est, totum videtur, a quocumque videtur: et in quantum infinitum est, aliquid de eius profunditate latet omnem intellectum, qui non videt ipsum, quantum ex parte sua visibile est. Si enim ponantur duo oculi unus debilis et alius fortis, quorum quilibet videat unum colorem totum, aliquid de pulchritudine illius coloris, quod non latet oculum fortem, latet oculum debilem; sic aliqua profunditas thesauri divinae pul-

chritudinis manifesta est divino intellectui, quae latet quamcumque creaturam. » Videlicet non latet quidem aliqua perfectio, quod supra th. XVII. confutavimus; sed perfectio quae *tota* videtur, non videtur *totaliter*, h. e. non tota intensitate et claritate infinita, qua ex sese cognoscibilis est; atque ita cognoscibilitas *non finitur* videntis cognitione. Ideo Richardus non dixit *aliqua divina perfectio* latet, si perfectiones velut *extensive* spectentur; sed *aliqua profunditas, aliquid de profunditate* divinae pulchritudinis latet. Hoc etiam modo definitio Augustini ep. 147. n. 21, quam Scholastici communiter adoptarunt, et nos supra p. 209. 210. declaravimus, verbis Richardi explicari potest. «Totum *comprehenditur* videndo, ait Augustinus, quod ita videtur, *ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt.* » Nimirum ad comprehensionem requiritur, ut non solum nihil lateat *de toto* velut extensive spectato; sed etiam ut nihil lateat *de profunditate* eius, quod totum videtur: non quasi in Deo essent gradus perfectionum, qui non videantur a videntibus Deum sicuti est (vide supra p. 210.), verum quod in intensitate et claritate *visionis* creatae sunt gradus in indefinitum, quibus omnibus idem sed non eâdem perfectione videtur (1). Unde haec distinctio inter *extensionem* et *intensionem* visionis non solum ad explicandam incomprehensibilitatem necessaria est; sed etiam in usum venit, ubi declarandum est, quomodo in ipsa visione intuitiva divinae essentiae, ut obiecti beatitudinis essentialis, beati sicut stella a stella inter se differant. « Gaudium *non intensive* par dicitur (quia unus alio clarius Deum videt), sed *extensive,* quia de eisdem et tot gaudet unus, de quibus et quot gaudet alter » S. Bonaventura 4. dist. 49. P. I. q. 6. ad. 1. et 2.

3^{tio}. Ex ipsa comprehensione Dei *intensiva* consequitur comprehensio velut *extensiva,* h. e. ut in divina essentia, tamquam suprema veritate ac fonte omnis veri, uno eodem-

(1) Ita Richardum intelligendum esse ex contextu patet, non vero, ut Suarez indicavit (de Deo l. II. c. 22. n. 2.), de aliqua perfectione Dei, quae lateat beatos.

que actu comprehendatur omne verum. Vicissim hoc ipso quod divina essentia infinite cognoscibilis, intellectui finito incomprehensibilis est *intensive,* consequitur, ut dicto modo etiam *extensive* comprehendi non possit, h. e. ut per visionem essentiae divinae *intensive* finitam non omne verum, seu ut per synecdochen dici solet, non omnia possibilia videantur; adeoque visio *intensive* finita sit etiam *extensive* limitata respectu illorum verorum, quae, licet in divina essentia cognoscibilia, sunt tamen a Deo distincta et diversa. Hoc significatur, quando dicitur, a beatis videri quidem omnia, quae in Deo sunt *formaliter,* sed non omnia quae ibi sunt *eminenter,* quia ad hanc visionem requireretur *comprehensio* Dei.

Haec quoad rem ipsam est etiam doctrina Suarezii paucis l. II. de Deo c. 29. n. 13, amplissime vero in 3. P. T. I. disp. 26. sect. 1. declarata, eodemque sensu intelligi forte potest Gregor. de Valentia T. I. disp. I. q. 12. puncto 5. Sed in uno explicationis modo cum Suarezio convenire non possumus. Censet ipse, distinctionem *intensionis* et *extensionis* in cognoscendo non esse necessariam ad explicandam comprehensionem et incomprehensibilitatem Dei, quia visio omnium, non solum quae *formaliter* sed etiam quae *eminenter* in Deo sunt, hoc ipso habet totam perfectionem *intensivam,* quae necessaria est ad veram rationem comprehensionis. Unde porro rationem cur visio intuitiva beatorum non sit *comprehensio,* ex hoc solo explicat, quod *vi intuitionis* essentiae divinae licet cognoscant omnia, quae in Deo sunt formaliter, non tamen cognoscunt omnia, quae eminenter sunt in essentia Dei. In hunc etiam sensum ipse conatur interpretari doctrinam S. Thomae.

At *a*) quod per visionem essentiae divinae intelliguntur omnia vera, etiam quae sunt a Deo distincta, haec non est *formalis ratio* comprehensionis essentiae in se ipsa, sed est aliqua proprietas vel aliquod consequens comprehensionis. Licet ergo ex hoc velut consequente possit inferri tamquam principium comprehensio essentiae; haec tamen adhuc postulat explicationem in sua formali ratione, qua est intellectio adaequata intrinsecae intelligibilitati obiecti; ac

proinde comprehensio essentiae infinite intelligibilis ex sua formali ratione est intellectio *intensive* infinita. Melius ex adaequatione *intensiva* tamquam ex principio intelligitur adaequatio *extensiva* tamquam consequens, quam ordine inverso. Unde et *formalis ratio* incomprehensibilitatis Dei in eo est, quod infinita perfectio infinite cognoscibilis a nullo intellectu finito cognosci potest, quantum est cognoscibilis; non autem in eo, quod per visionem creatam essentiae non possunt cognosci omnia, quae a Deo distincta habent rationem alicuius veritatis.

b) Formalis ratio inaequalitatis in visione intuitiva, qua omnes beati vident Deum sicut in se est, quatenus est visio essentiae ut obiecti primarii, constituitur maiori vel minori intensione et claritate visionis, non autem maiori vel minori *extensione* quoad obiectum secundarium, licet haec differentia *extensionis* ex differentia *intensionis* consequatur. Hoc modo Suarez ipse illam inaequalitatem in visione et beatitudine essentiali explicat l. II. c. 19. n. 4. 12; c. 22. n. 1. 8. Ergo eodem modo discrimen formale inter *comprehensionem et visionem intuitivam* declarandum est ex visione ipsius obiecti primarii; quoad hoc autem non differunt *extensione* sed solum *intensione et claritate.* Vera enim est doctrina S. Thomae 1. q. 12. a. 7. ad 2. ab ipso Suarezio (l. c. c. 22. n. 8.) his verbis descripta: « beatos non comprehendere Deum, *non quia non videant, quidquid in eo est; sed quia non perfecte vident:* et in solutione ad 3. explicat, hanc perfectionem (qua differat visio beatorum a comprehensione) *non esse considerandam ex parte obiecti, sed ex modo videndi; nam obiectum totum videtur,* et omnis modus qui in ipso est, scilicet quod infinite existat et infinite sit cognoscibile, *quamvis non infinite videatur.* »

c) Doctrina S. Thomae omnibus locis supra citatis (p. 229. 230.) sine dubio ea est, quam hactenus declaravimus, estque manifesta vel ex iis solis, quae modo a Suarezio descripta vidimus. Docet nimirum Angelicus, sicut in visione beatifica sunt differentiae ex modo clariori vel minus claro videndi idem obiectum, ita *comprehensionem* essentiae virtutisque divinae differre ab omni visione creata ex ipso

modo cognoscendi; quod comprehensio cognoscit essentiam virtutemque infinitam, quantum in se cognoscibilis est, ac proinde perfectione visionis infinita; nulla autem visio creata potest cognoscere eandem essentiam ac virtutem, quantum est cognoscibilis, sed infinite cognoscibilem cognoscit modo finito. Porro S. Thomas concedit utique ac docet, per comprehensionem essentiae virtutisque divinae non modo hanc in se ipsa, sed etiam omnes possibiles effectus cognosci, quia omnes in ea sunt cognoscibiles; vicissim vero qui essentiam ac virtutem divinam in se ipsa non comprehendit, nec posse cognoscere omnes possibiles effectus. Qui ergo intellectus omnes possibiles effectus cognosceret, is ex doctrina Angelici utique etiam dicendus esset comprehendere essentiam ac virtutem divinam in se ipsa; non quod cognitio effectuum sit formaliter ipsa comprehensio essentiae ac virtutis divinae, sed quod illa cognitio in hac comprehensione continetur et non nisi per hanc esse potest. « In visione Dei gradus attenditur, *secundum quod aliqui aliis clarius Deum vident,* qui est omnium rerum causa. Quanto autem aliqua causa plenius cognoscitur, tanto in ipsa plures effectus perspici possunt...... Et inde est, quod eorum qui essentiam Dei vident, aliqui plures effectus vel rationes divinorum operum in ipso Deo respiciunt, quam alii qui minus clare vident... Anima igitur Christi summam perfectionem divinae visionis obtinens inter creaturas ceteras, omnia divina opera et rationes ipsorum, quaecumque sunt, erunt vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur.... Non tamen anima Christi ad comprehensionem divinitatis pertingere potest. Nam illud *cognoscendo comprehenditur, quod tantum cognoscitur, quantum cognoscibile est.* Unumquodque enim cognoscibile est, in quantum est ens et verum; *esse* autem divinum est infinitum, similiter et veritas eius: *infinite igitur Deus cognoscibilis est. Nulla autem creatura infinite cognoscere potest, etsi infinitum sit, quod cognoscit. Nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest.....* Anima igitur Christi Deum non comprehendit..... Est autem considerandum, quod eiusdem rationis est comprehendere essentiam alicuius rei et virtutem

ipsius; unumquodque enim potest agere, in quantum est ens actu. Si igitur anima Christi essentiam divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, *impossibile est, ut divinam virtutem comprehendat. Comprehenderet autem, si cognosceret, quidquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit. Hoc autem* (comprehendere virtutem divinam) *impossibile est: non igitur anima Christi cognoscit, quidquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari* » S. Th. Compend. theolog. c. 216. Vide 1. q. 12. a. 7. collato a. 8.

THESIS XIX.

Explicantur difficiliores modi loquendi, quibus SS. Patres comprehensionem, non vero visionem intuitivam divinae essentiae negant.

« Inde ab orta haeresi Eunomiana SS. Patres instantius quidem » docere solent, ad comprehensionem Dei etiam ipsos sanctos angelos » pertingere non posse; visionem tamen Dei immediatam neque illi, » qui eam distinctius non explicuerunt, negasse censendi sunt, nisi vel » pro stadio huius vitae, vel quae esset tamquam visio corporea. »

Gabriel Vasquez disp. 37. cc. 2–4. contra communem aliorum theologorum interpretationem censuit, S. Ioannem Chrysostomum maxime, tum vero etiam alios Patres complures tam graecos quam latinos alio sensu intelligi non posse, nisi quod sanctis angelis et consequenter omnibus beatis in patria negaverint visionem Dei intuitivam. Ut hanc Vasquezii et plurium recentiorum interpretationem falsam esse ostendamus, ac genuinum SS. Patrum sensum in obscurioribus huiusmodi locutionibus explicemus, is scopus est praesentis theseos.

Sunt autem imprimis generalia quaedam principia prae oculis habenda. *a*) Quaestio praesens per se quidem hermeneutica est et historica, non vero immediate dogmatica. Cum enim in Ecclesia catholica detur profectus aliquis in explicatione depositi revelati, absolute loquendo fieri potuit, ut saeculo IV. et V. doctrina de modo beatitudinis coelestis nondum fuerit satis explicita; quo in stadio explicationis etiam intra

fines Ecclesiae et penes doctores aliquos gravissimos absque fidei dispendio possunt esse non solum obscurae et confusae notiones sed etiam errores, qui postmodum eliquata quaestione eliminantur.

Attamen *b*) hic de doctrina agitur in se gravissima, quam explicite novisse maxime interest omnium fidelium, de doctrina in Scripturis diserte consignata, et ab antiquis ss. doctoribus magna consensione et claritate praedicata, quemadmodum in th. XV. demonstravimus. In huiusmodi vero dogmatibus dissensus doctorum notissimorum et magnae auctoritatis in Ecclesia Dei, quales sane sunt Chrysostomus, Basilius, Nyssenus, Epiphanius, uterque Cyrillus, Ambrosius, Hieronymus a Vasquezio nominati, numquam potest admitti, nisi evidenter demonstretur. Ambiguae igitur et obscurae eorum locutiones in hac hypothesi necessario ea significatione intelligendae sunt, qua consentiant cum ceteris Patribus et cum dogmate, de quo saeculis saltem subsequentibus certo constat. Haec principia eorumque rationes proprio suo loco demonstravimus in Tract. de Traditione, et paucioribus in Tract. de Trinit. th. X.

Porro *c*) considerandus est status quaestionis et controversiae, quam Patres illi versabant, ac proinde scopus quem unice spectabant. Obscuriores locutiones fere omnes occurrunt in iis locis, ubi Patres unice disputant adversus doctrinam Eunomianorum, qui sibi perfectam cognitionem Dei, « sicut Deus se ipsum cognoscit, » atque adeo comprehensionem Dei arrogabant (vide supra th. X.). In hoc iam statu quaestionis Patres adversus haereticos dupliciter disputant. Saepe enim considerant tantummodo nostrum modum cognoscendi Deum in hac vita; tum vero declarant ipsam originem nostrae ideae ac notionis de Deo derivatam ex divinis manifestationibus *ad extra*, atque hoc ipso negant pro nostro praesenti modo cognoscendi immediatam intuitionem Dei, ut in illa thesi X. demonstratum est. Huiusmodi autem loca nihil ad rem praesentem pertinent, nec in eis quidpiam est obscuri, nisi testimonia quae agunt de praesenti nostra cognitione per speculum in aenigmate, ex contextu avulsa transferantur ad cognitionem quae futura est facie

ad faciem. At non minus frequenter Patres propositam habent exclusionem illius blasphemae doctrinae, qua Eunomiani plenam et adaequatam cognitionem sibi vindicabant, ut Deus se ipsum novit. Hanc vero perfectionem ss. doctores non modo pro nostra sed absolute pro omni cognitione finita etiam pro visione coelesti et angelica negant, ac soli Patri et Filio et Spiritui Sancto propriam esse demonstrant. Unde in hoc altero modo disputandi quaestio non erat de cognitione coelesti, *qualis ea sit*, utrum immediata an mediata; sed supposita visione immediata, quam adversarii adeo non negabant, ut etiam comprehensivam esse dicerent, demonstrandum erat, *qualis ea non sit;* videlicet ne angelicam quidem et supremam cognitionem creaturae in luce coelesti posse esse ita plenam et perfectam, qualem haeretici ipsam cognitionem humanam in caliginoso hoc loco esse asserebant. Sicut igitur in hoc statu quaestionis non est exspectanda a Patribus explicatio visionis beatificae; ita negatio *perfectae visionis* inique omnino intelligeretur velut negatio visionis immediatae. At non minus clarum est, in hoc modo disputandi, dum Patres de visione intuitiva non sunt solliciti et exclusionem visionis perfectae unice ac vehementius urgent, posse occurrere locutiones, quae per se spectatae negare videantur ipsam visionem intuitivam, et non nisi considerato scopo et diligenti collatione locorum rite explicari queant. Neque dicimus, ante motas quaestiones penes omnes Patres vetustos notiones de visione beatifica esse aeque claras ac distinctas, sicut proficiente dogmatis explicatione deinceps determinatae sunt; sed contendimus, rem ipsam visionis Dei intuitivae a Chrysostomo et aliis tam multis qui accusantur, non negari.

His praestitutis veniendum est ad speciales declarationes doctrinae horum Patrum secundum triplicem classem in thesi indicatam; alii enim non visionem immediatam sed comprehensionem Dei pro ipsa coelesti patria exclusisse, alii visionem sensilem, alii visionem simul et comprehensionem divinae essentiae tantummodo in cognitione huius vitae negasse censendi sunt.

1°. Certum est, Patres etiam illos qui nemine contradicente visionem intuitivam in coelo disertissime declarant, distinxisse inter visionem intuitivam et *visionem perfectam;* ac dum illam docent, hanc negant. Sic Gregorius M. cuius doctrinam apertissimam vidimus in th. XV, negat tamen in ipsa visione quae est facie ad faciem, posse Deum a creatura *ad perfectum videri.* « In retributionis culmine reperiri omnipotens per contemplationis speciem (ex 2. Cor. V. 7.) potest, *sed tamen ad perfectum non potest.* Angelica enim vel humana mens cum ad incircumscriptum lumen inhiat, eo ipso se, quo est creatura, coangustat; et super se quidem per provectum tenditur (videns supernaturali lumine), *sed tamen eius fulgorem comprehendere nec dilatata sufficit.....* Unde et adhuc subditur (Iob XI. 8.): excelsior coelo est... *quia ipsi quoque electi spiritus visionem tantae celsitudinis perfecte non penetrant* » S. Gregor. Moral. l. X. n. 13. 14. « Ipsi angelici spiritus creatoris nostri potentiam *plene contemplari non possunt....* a cuius potentia etiam potestates illae humilitate contremiscunt ibid. l. XXVI. n. 19. Eodem fere modo ante Gregorium Augustinus comparavit visionem Dei in sua substantia et comprehensionem plenitudinis Dei. « Desiderium veraciter piorum, quo videre Deum cupiunt et inhianter ardescunt, non opinor in eam speciem contuendam flagrat, qua ut vult, apparet, quod ipse non est (in theophaniis); sed in eam substantiam, qua ipse est quod est... Ea quippe promittitur sanctis in alia vita.... *Non quia Dei plenitudinem quisquam non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit;* aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere » Aug. ep. 147. n. 20-21.

Iam vero haec eadem est distinctio inter visionem simpliciter et inter visionem adaequatam penes Patres, de quorum sensu nunc quaerimus, nec nisi haec altera, visio inquam adaequata, ab eis excluditur in cognitione ss. angelorum.

Chrysostomum, de quo maxime quaeritur, vidimus th. XV. clare docentem, beatos in coelo intueri Deum ipsum facie ad faciem: at ubi comprehensionem ab Eunomianis assertam

refellit, in ipsa cognitione angelorum et beatorum non iam id considerat, quod in ea perfectum est; sed pro suo scopo urget et describit id, quod in ea cognitione ad absolutam perfectionem deest. Non simpliciter visionem Dei angelis negat sed certam quandam visionem, quae ab ipso appellatur ἀκριβης καταληψις της ουσιας, ἀκριβης και τετρανωμενη γνωσις, γνωσις μετα ἀκριβειας ἀπασης, *plena comprehensio essentiae, plena et penetrans cognitio, cognitio in tota plenitudine* Chrys. de Incomprehens. hom. IV. n. 2. 3. 4; hom. V. n. 3. 4.

Quid iam apud Chrysostomum sibi vult haec ἀκριβεια? S.Pater in eo ipso loco, quem Vasquez obiicit in Io.hom.XV. al. XIV. n. 2, hanc *cognitionem accuratam* seu *plenam* aperte declarat ita, ut nihil sit aliud quam comprehensio soli Deo propria. Explicat illud Matth. XI. 27: nemo novit Patrem nisi Filius (1). « Quid ergo? omnes ne in ignorantia versamur? absit. *Sed nemo sic novit, ut Filius.* Ut igitur multi pro captu suo eum viderunt.... sic substantiam eius, quid sit, nemo novit nisi is, qui ex ipso genitus est; *cognitionem enim hic dicit plenam (accuratam) visionem et comprehensionem, et talem, qualem Pater habet de Filio* (2)... Quapropter...... non dixit: Filius qui vidit, narravit; sed aliquid amplius quam *videre* posuit, cum dixit: qui est in sinu Patris..... *Nam qui simpliciter videt, non omnino plenam*

(1) Ne ex antecedentibus in hac homilia difficultas oriatur, eorum sensus determinandus est. Quatuor ibi dicuntur: 1° Patriarchae et prophetae non viderunt naturam divinam sed symbola quaedam praesentiae Dei. 2° Ipsi angeli non vident essentiam Dei, si eorum visio comparetur cum ea, qua se videt Pater et Filius et Spiritus Sanctus, nec angeli aut hymni angelici nobis manifestant essentiam Dei, quid sit; sed continent laudes gloriae Dei. 3° Sicut Pater ita Filius est invisibilis oculis corporeis; nec ergo homines nec angeli eum videre potuerunt velut rem sensibilem, antequam carnem assumeret. In incarnatione ut rem sensibilem viderunt non divinam sed humanam naturam. 4° Propterea illa verba Christi: angeli eorum semper vident faciem Patris; et beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, intelligenda sunt non de facie materiali nec de visione sensili, sed de visione mentali, την κατα διανοιαν ὀψιν φησι.

(2) Γνωσιν γαρ ἐνταυθα την ἀκριβῆ λεγει θεωριαν τε και καταληψιν, και τοσαυτην, ὁσην ὁ πατηρ ἐχει περι του παιδος.

(accuratam) visi cognitionem habet; qui autem in sinu versatur, nihil ignoraverit.... (1). Contradicentem (Arianum) ergo interroga: *cognoscitne et videt Pater Filium.... accurata quadam visione et cognitione* (2)? Omnino hoc fatebitur. Hinc tu collige *accuratam Filii cognitionem de Patre.»*

Duo hic sunt notatu dignissima ad modum loquendi Chrysostomi in doctrina de visione Dei intelligendum. *a)* Plena seu accurata cognitio (*ἀκριβὴς γνῶσις*) illa sola est, qua Deus se ipsum cognoscit; adeoque quae est *comprehensio* Dei in sensu stricto; unde *b)* cognitio quae penes Chrysostomum appellatur *plena* vel *accurata*, ipsomet testante differt a *visione* simpliciter dicta. Iuxta usum ergo loquendi, quem Chrysostomus tenuit, angelis et beatis sane neganda est cognitio *plena vel accurata;* nec tamen ideo eis negatur visio Dei immediata.

Eodem modo Chrysostomus aliis in locis, ubi contra Eunomianam comprehensionem disputat, cognitionem plenam et accuratam describit tamquam adaequatam comprehensionem, eamque a visione Dei distinguit.

Statim initio sermonum « de incomprehensibili Dei natura » declarat, in beatis esse *cognitionem perfectam* (*γνῶσιν τελειαν*). Nam, inquit, quod Apostolus ait (1. Cor. XIII. 8.): scientia destruetur, « non de perfecta sed de scientia dicit, quae ex parte est; destructionem appellans profectum in melius, ut destructa illa, quae ex parte est, non sit amplius ex parte sed perfecta cognitio... haec igitur destructio est *consummatio* et in maius augmentum » (3) de Incomprehen. hom.I.n.2. Porro in his homiliis eandem sicut in hom. citata in Ioannem differentiam explicat inter *visionem* Dei sicut est, et inter *plenam cognitionem Dei,* hancque posteriorem non aliam intelligit, nisi comprehensionem qua Deus solus se ipsum comprehendit. In illis verbis Io. I. 18. « non quia

(1) Ὁ μεν γαρ ἁπλως ὁρῶν, ὀυ παντως ἀκριβῆ του φαινομενου την γνωσιν ἐχει· ὁ δε τοις κολποις ἐνδιατριβων, ὀυδεν ἀγνοησειε ποτε.

(2) Ἀρα γε γινωσκει τον ὑιον ὁ πατηρ;...... τι δε ἀκριβῆ τινα ὁρασιν και γνωσιν ἀυτον ὁρα και γνωσκει;

(3) Ἡ τοινυν καταργησις ἀυτη πληρωσις ἐστι, και προς το μειζον ἐπιδοσις.

Patrem vidit quisquam nisi qui ex Deo est, hic vidit Patrem », immediate et diserte enuntiari, ait, et Filio asseri *visionem Patris, sicut est;* sed nondum hoc ipso dici *cognitionem plenam, ut Pater se ipsum novit* (1). Hanc deinde plenam cognitionem probat ex verbis disertis Io. X.15: « sicut cognoscit me Pater, et ego cognosco Patrem » hom. V. n. 4. Unde docet, si quando ipsis angelis visio Dei abrogari videtur, id intelligi debere de *cognitione plena* (2) hom. IV. n. 4; hanc enim *plenam cognitionem* (γνωσιν μετα ἀκριβειας) signum ac demonstrationem esse aequalitatis secundum naturam: hinc solus Filius et Spiritus ita cognoscunt Patrem hom. V. n. 3.

Porro etiam hom. III. n. 3. 5. ex qua Vasquez difficultatem urget, non simpliciter visio sed comprehensio Dei coelestibus virtutibus negatur. Theophanias nimirum descriptas Is. VI. et Ezech. I. Chrysostomus declarat ita, ut visionibus illis propheticis, quod Seraphim et Cherubim alis faciem suam obvelabant nec aspicere audebant vel ipsam *condescensionem* Dei (συγκαταβασιν) h. e. formam illam oculis corporeis visibilem, qua Deus non iam angelorum (ut putat Vasquez) sed prophetarum modo cognoscendi « sese adtemperabat, » censeat S. Doctor symbolice significari, « nulli creatae virtuti Deum esse comprehensibilem » (καταληπτον), et a nulla « plene (μετα ἀκριβειας) videri posse. » Advertatur autem ad modum, quo Chrysostomus symbola explicat. « Idcirco ait (propheta): Seraphim stabant in circuitu eius, non locum indicans; sed loci propinquitate declarans illas virtutes (natura) propinquiores esse (Deo), quam nos. Incomprehensibilem enim illum (το ἀκαταληπτον) *non ita nos cognoscimus, sicut illae virtutes,* quanto puriores et sapientiores et perspicaciores humanâ naturâ sunt. *Sicut enim solis radios inaccessibiles* (το των ἡλιακων ἀκτινων ἀπροσιτον) *non perinde caecus novit ac videns: ita et Deum incomprehensibilem non perinde nos cognoscimus ac illae; quantum enim discrimen*

(1) Ὁτι μεν γαρ αὐτον ὁρᾷ, ὁπερ ἐστι, και γινωσκει, εἰπεν· ὁτι δε ἀκριβως αὐτον γινωσκει, και οὑτως ὡς αὐτος ἑαυτον, οὐπω τουτο ἐδηλωσε.

(2) Μεγα ἀπεφηνατο ὁ εὐαγγελιστης, ὁτι οὐτε ἡ ἀνω κτισις αὐτον ὁρᾷ, τουτ' ἐστι, γινωσκει αὐτον μετ' ἀκριβειας.

est inter caecum et videntem, tanta est inter nos et illas differentia..... Sicut alae naturae sublimitatem declarant; et thronus, quod Deus in ipsis requiescat; et oculi perspicacitatem; et throni propinquitas ac hymni perpetui insomnia et vigilantiam: ita et nomina horum sapientiam, illorum puritatem significant. Quid enim sibi vult Cherubim? *completam scientiam* (πεπληθυσμενη γνωσις); quid Seraphim? *ora ignita* (1)... Si vero ubi completa scientia est, neque condescensionem Dei possunt *plene videre* (ἰδεῖν μετα ἀκριβειας); ubi est cognitio ex parte, sicut Paulus ait: ex parte cognoscimus, et per speculum et in aenigmate; quantae fuerit amentiae ea, quae ne illi quidem possunt intueri, sibi nota et perspicua esse putare? »

Chrysostomus itaque coelestium virtutum cognitionem, si cum nostra cognitione *mediata* per speculum et in aenigmate conferatur, concedit esse *visionem* Dei incomprehensibilis; sed si visio sumitur pro *comprehensione*, hoc modo negat incomprehensibilem posse ab ipsis angelis videri: sicut oculis corporeis solem videmus quidem, sed non comprehendimus.

Post has sententiarum Chrysostomi enodationes, quidquid in plerisque aliis Patribus obscurum hac in re videri posset, iam dilucidatum est. Nam Gregorius Nazianzenus, Basilius, uterque Cyrillus, Ambrosius, Primasius, quorum verba legi possunt apud Petavium (l. VII. c. 5. n. 6. sq.; c. 6. n. 7. sq.), nihil aliud dicunt, nisi quod angeli ipsi Deum non vident illa plena visione, qua Deus se ipsum, vel quod perinde est, qua solus Filius et Spiritus Sanctus Patrem vident. In hunc sensum Augustinus ipse (ep. 147. n. 20-22.) interpretatus est Ambrosii verba ex comment. in Luc. (l. I. n. 25.). « Et quid de hominibus loquimur, cum etiam de ipsis coelestibus virtutibus et potestatibus legerimus: Deum nemo vidit umquam? Et addidit, quod ultra coelestes est potestates: unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit.... Deum nemo vidit umquam, quia eam quae in

(1) Videtur Chrysostomus etymologiam horum nominum putasse
שְׂרַף פִּי – כְּרַב־בִּינָה

Deo habitat, *plenitudinem divinitatis* nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit; *vidit* enim ad utrumque referendum est. »

Si quae vero in Isidoro Hispalensi (in Exod. cap. 42. T.V. p.389.) difficultas occurrit, ea est alterius rationis nihil pertinens ad praesentem locum. « Quamvis usque ad parilitatem angelicam humana etiam post resurrectionem natura proficiat, et ad contemplandum Deum indefessa consurgat, videre tamen eius essentiam *plene* non praevalet, quam nec ipsa perfectio angelica *in toto* vel *integre* attingit scire..... Sola enim sibi *integre* nota est Trinitas, et humanitati susceptae, quae est tertia in Trinitate persona.» Illud quod dicitur: *non plene, non in toto vel integre* Deum videri, est interpretatio et optima declaratio doctrinae graecorum PP. qui aiunt, Deum non videri μετα πασης ἀκριβειας. In ultimo autem inciso Operum Isidori editoribus Grialio et deinde Arevalo visum est abstractum *humanitas suscepta* sumi debere pro concreto *homo Christus,* qui est una ex tribus personis. Alio loco (sententiar. l. III. c. 3. T.VI. p. 120.) Isidorus eadem habet verba; sed in ultimo inciso ibi correctius dicitur: « sola enim Trinitas sibi integre nota est, et *humanitas a Christo suscepta,* quae (persona Christus) tertia (una ex tribus) est in Trinitate persona. »

2°. Non infrequenter Patres invisibilem Deum dicunt, quatenus oculis corporeis videri nullo modo potest. Solet haec explicatio reiici velut inepta in omnibus iis locis, ubi Deum dicunt etiam angelis invisibilem; siquidem de oculis corporeis angelorum saltem illi Patres, qui eos puros spiritus esse agnoscebant, cogitare non poterant. Verum adverti debet, in hac Patrum doctrina circa *invisibilitatem* Dei directe et per se non de oculis corporeis, sed de natura Dei spirituali et intelligibili sermonem esse; adeoque dicitur, nec ab hominibus nec ab angelis Deum posse cognosci velut naturam corpoream et sensibilem, quin de modo quo angeli sensibilia cognoscant, quidquam determinetur. Praeterea *hypothetice* dicitur Deus invisibilis oculis non modo humanis sed etiam angelicis, si essent; eo dicendi genere, quo usus est etiam Apostolus Gal. I. 8. Hoc modo Origenes

(de Princip. l. I. c. 1. n. 8.) ad demonstrandum Dei naturam non corpoream sed mere spiritualem esse ait, « ne ipsi quidem unigenito *visibilem* esse naturam Dei, quae naturaliter *invisibilis* est » (1). Declarat vero ita: « aliud est *videre*, aliud *cognoscere; videre corporum res est*, cognosci et cognoscere intellectualis naturae est... quidquid inter naturas corporeas *videri* et *videre* dicitur, hoc inter Patrem et Filium *cognoscere* dicitur et *cognosci*, per virtutem scientiae non per visibilitatis fragilitatem ».

Hoc sensu Chrysostomus in Io. hom. XV. n. 1. superius citata Filium aeque ac Patrem ante incarnationem ipsis angelis naturâ invisibilem fuisse docet contra Arianos, qui ideo theophanias V. T. soli Filio tribuebant, quia ipsum natura sua visibilem, solum vero Patrem invisibilem putabant. Filius autem *incarnatus* non in divina sed in sua humana natura factus est visibilis. « Manifestatio per carnem non secundum essentiam (divinam) facta est: siquidem ipsum (Filium) invisibilem esse non modo hominibus sed etiam supernis virtutibus, ostendit Paulus. Cum enim dixisset: manifestatus est in carne; subdidit: *visus est angelis* (1. Tim. III. 16.). Itaque tunc angelis *visus est*, cum carnem induit; antea autem eum *non ita videbant* (ὀυχ ἑώρων ἀυτον ὀυτως), siquidem etiam ipsis essentia erat *invisibilis*. »

Hoc fortasse modo Theodoretus (dialog. de Incommut.), cuius verba supra p. 186. citavi, intelligi posset accepisse *visionem* pro visione rei sensibilis, quando dixit, angelos videre non divinam essentiam sed quandam Dei gloriam (δοξαν τινα).

In hunc sensum negatae visionis corporeae S. Augustinus (ep. 148. al. 111. n. 7-8.) explicavit verba S. Hieronymi. Triplex adfert Hieronymi testimonium. *Primum* ita habet: « videre Deum sicut est in natura sua oculus hominis non potest; non solum homo, nec angeli nec throni nec potestates nec dominationes nec omne nomen, quod nominatur: neque enim creatura potest aspicere creatorem suum. » Explicat Augu-

(1) Vide de hoc loco Halloix Origen. Defens. l. IV. q. 4. p. 273. sq. Huetii Origenian. l. II. q. 2. n. 17-20.

stinus: « quantumlibet oculi corporis nostri mutentur in melius, angelorum oculis (si aliqui essent) aequabuntur: hic autem et *ipsis et universae omnino coelesti creaturae invisibilem naturam* dixit esse creatoris. » *Secundum* testimonium Hieronymi citat ex eius comment. in Is. I. 10. T. IV. p. 20: « homo Dei faciem videre non potest, angeli autem etiam minimorum in Ecclesia semper vident faciem Dei... tunc videbimus facie ad faciem, quando de hominibus in angelos profecerimus... *licet faciem Dei iuxta naturae suae proprietatem nulla videat creatura, et tunc mente cernatur, quando invisibilis creditur.* » In addito commentario Augustinus declarat: « ne quisquam visibilem Deum vel angelis vel hominibus, cum aequales angelis facti fuerimus, sive nunc esse sive futurum esse crederet... sufficienter (Hieronymus) significavit, quando visus est ab hominibus per oculos corporis tamquam ipse corporeus, non eum secundum naturae suae proprietatem fuisse visum, in qua tunc mente cernitur, quando invisibilis creditur: *quibus invisibilis, nisi aspectibus corporalibus etiam coelestibus, sicut supra de angelis et potestatibus et dominationibus dixit,* quanto magis terrestribus? » Denique suam explicationem Augustinus confirmat allato *tertio* testimonio ex comment. in Is. VI. 1. T. IV. p. 90: « non solum Patris divinitatem sed ne Filii quidem et Spiritus Sancti, quia una in Trinitate natura est, posse oculos carnis aspicere; sed oculos mentis, de quibus ipse Salvator ait: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt » (1).

Eodem modo de invisibilitate Dei pro oculis corporeis hac ep. 148. n. 6. Augustinus declarat verba Ambrosii ex l. II. n. 93. 94. in Luc. Nec aliter intelligenda sunt illa Isidori Etymolog. l. VII. c. 1. n. 23: « Deum nemo vidit umquam; res est enim invisibilis, ideoque non oculo sed corde quaerendus est. » Nam ut ait Augustinus: « negare non possumus, filios Dei visuros Deum, sed sicut videntur

(1) Mirum, quomodo Petavius (l. VII. c. 6. n. 6.) monuerit, potuisse Augustinum uti hoc « disertiore testimonio » Hieronymi, ac si eo usus non esset.

invisibilia..... unde autem invisibilia videntur, nisi oculis cordis? » ep. 148. n. 1.

3tio. Denique seponendi sunt Patres illi, qui non aliud dicunt, nisi quod Deus a mortalibus in hac vita videri non potest. Inter hos est S. Gregorius Nyssenus eo loco (or. VI. de beatitud. T. I. p. 813. seqq.), quem Vasquez (l. c. n. 11.) immerito in suspicionem vocat; eodemque pertinent Eucherius (l. Spiritual. formular. c. 1. n. 2. 15. Bibl. Max. PP. T. VI. p. 825.) et Dionysius de coelest. hierarch. c. 4. quorum verba legi possunt apud Petav. l. VII. c. 5. n. 7; c. 6. n. 8.

SECTIO III.

DE ESSENTIA DEI ET PROPRIETATIBUS ABSOLUTIS.

CAPUT I.

DE ESSENTIA ET DE ATTRIBUTIS DIVINIS UNIVERSIM.

THESIS XX.

De propria ratione divinae essentiae, *ut eam consideratione ab attributis distinguimus.*

« Quamvis absolutae perfectiones divinae realiter distinctae non » sint, nec proinde una aliis prior ceterarumque fundamentum in re » ipsa intelligi possit; distinctio tamen rationis ex imperfecto nostro » concipiendi modo consequens satis est, ut essentiam et essentiae pro- » prietates distinguamus. Hac autem distinctione posita, essentiam in » eo collocandam esse concludimus, quod Deus est *Ens a se.* »

I. *Essentia* sive *quid sit Esse rei* (το τι ἠν ἑιναι), rei *quidditas* ut aiunt, in creaturis considerari potest tripliciter: 1° si intelligantur ea omnia, quibus constituitur res aliqua individua in rerum natura, ut iis positis sit, et eorum aliquo dempto non esset *haec* res. Sic considerata essentia individua vocatur in substantiis πρωτη ὀυσια, *substantia prima,* quae si sit integra et *tota in se,* h. e. neque facta propria alteri neque communis pluribus inter se distinctis, est hypostasis. Essentia igitur sub hac consideratione constituitur omnibus, quae sunt in re individua exceptis accidentalibus iis, quae adesse et abesse possunt, quin desinat esse haec res. Hoc sensu si loquamur de essentia Dei, non modo omnes perfectiones absolutae, quas concipere possumus, sed etiam relationes constituentes personas, pertinent ad essentiam divinam; non solum ut Deus in se est, sed etiam ut a nobis concipitur. Verum hic sensus nominis essentiae sine rerum confusione usurpari non posset. Alia enim est consideratio subiecti *quod est,* et alia perfectionis *quid est.* Hinc licet in Deo simplicissimum *Esse* sit et hypostasis *quae est,* et absoluta perfectio *quid est;* obtinet tamen ea distintio rationis cum fundamento in re inter hypostasin et essentiam, ut

illius neglectus, quemadmodum PP. saepe monent, origo fuerit fere omnium circa SS. Trinitatis mysterium haereseon (vide Tract. de Trin. th. XXI. sqq.).

2°. Essentiam intelligimus in rebus creatis complexum eorum omnium, quae sunt necessario communia singulis subiectis eiusdem ordinis. Haec est essentia abstracta quidem ab individuis, ac proinde praecisa ab accidentalibus et a notis individuantibus; sed constituta omnibus perfectionibus essentialibus, quae sunt in individuis, dicique solet *essentia physica*. Ad hanc analogiam essentiam Dei intelligimus constitutam omnibus perfectionibus absolutis, et eam opponimus, cum accidens in Deo nullum sit, relationibus internis notionibusque, quibus personae constituuntur et distinguuntur.

3°. In ipsa denique essentia physica, ubi de creatis sermo est, distinguimus eas notas, quae vel formaliter sed in confuso, vel saltem virtute reliquas omnes in se comprehendere intelliguntur; hancque dicimus *essentiam metaphysicam*. Essentia itaque metaphysica *a*) quidditatem communem omnibus et solis subiectis eiusdem ordinis continet; adeoque et quid res sit in se satis exhibet, et eam ab aliis omnibus diversi ordinis distinguit eo ipso, quod omnes perfectiones essentiae physicae saltem virtute comprehendit. Ideo *b*) in eadem essentia perfectiones rei omnes suum habent principium, ex ea consequuntur, et ei inesse intelliguntur. *c*) Proinde essentia est illud, quod primum in re intelligitur, utpote fons et principium omnium, quae rei insunt. De hac iam *essentia metaphysica* quaeritur, an in Deo aliqua definiri a nobis possit, et quaenam ea sit.

Clarum est, nec essentiam physicam a proprietatibus personalibus, nec essentiam aliquam metaphysicam a ceteris perfectionibus Dei distinguendam fore, si Deum ut in se est, conciperemus (1). At vero si *rationes diversas,* sub quibus

(1) Cum haec distinctio proveniat ex distinctis et inadaequatis conceptibus unius et eiusdem rei infinitae cum fundamento in rei infinitate, Deus et etiam beati non cognoscunt per distinctionem multorum, quod realiter est unum indistinctum; cognoscunt tamen fundamentum, ex quo ab inadaequate cognoscentibus fit distinctio.

nos absoluta et relativa, et in absolutis iterum perfectiones multas inadaequate concipimus, omnes habemus identicas, iudicium nostrum non minus est erroneum, quam si in Deo perfectiones sub illis rationibus exhibitas realiter distinctas esse putaremus. Ex rei igitur veritate iudicamus, *rationem* aliam esse, sub qua summam illam rem concipimus absolutam, qua Deus est et quae Deus est, abstrahendo a relativis, atque iterum aliam esse *rationem*, sub qua Patrem concipimus formaliter ut Patrem in relatione et oppositione ad Filium. Proinde summam illam rem ut absolutam recte distinguimus nomine *naturae ac essentiae* a proprietatibus personalibus, quia vere illa summa res et absoluta est et relativa, quod utrumque quia uno adaequato conceptu comprehendere non possumus, distinctis et inadaequatis rationibus utcumque adumbramus.

Pariter essentiam ac naturam ipsam simplicissimam sub multis inadaequatis notionibus perfectionum concipimus (th. XIII.). Sicut vero in creaturis, ex quibus nos primum perfectionum ideas desumimus, illae distinctae sunt, et pendentes permanantesque alia ex alia usque ad essentiam metaphysicam, quae est principium omnium: ita etiam quando eas in Deo intelligimus, non quidem iudicamus unam perfectionem realiter permanare ex altera, cum realiter distinctae non sint; ratio tamen inadaequata una, ut a nobis concipitur, supponit alteram, et ab ea tamquam a suo principio pendet. Licet enim in Deo una res sit simplex omnino *Esse* et esse spiritum et esse sapientem et esse volentem, non tamen possumus, ubi conceptibus distinctis haec intelligimus, concipere voluntatem sive in se sive in suis functionibus nisi praesupposito conceptu intellectus, nec intellectum nisi praesupposito conceptu substantiae spiritualis, nec hanc denique nec aliud quidquam sine conceptu ipsius *Esse*. Quamvis igitur in Deo propter infinitam eius simplicitatem non possimus quidem distinguere essentiam metaphysicam eo modo, quo in creaturis intelligitur; hoc tamen non impedit, quominus secundum imperfectum nostrum modum intelligendi inter *rationes* multiplices, quibus quid Deus sit, quadamtenus concipimus, assignetur aliqua,

quae sit instar *essentiae*. Sicut porro distinctio perfectionum Dei secundum diversas rationes necessaria est, ut defectum intensionis unius conceptus nostri extensio per conceptus plures aliquatenus suppleat; ita determinatio, quid in Deo instar *essentiae* declarato modo concipi debeat, conciliabit unitatem multiplicitati rationum, sub quibus Dei perfectiones cogitamus, cognitionemque nostram reddet profundiorem ac simplicitati sui obiecti magis accommodatam.

II. Quamvis consentiant theologi, posse et ad fructum scientiae oportere secundum modum explicatum in Deo distingui *essentiam* a proprietatibus, non tamen una est omnium sententia, in quo conceptu eius propria ratio collocanda sit. Ut ex superioribus constat, conceptus essentiae debet exhibere notas, quae tum rem distinguant ab omnibus aliis diversi ordinis, tum primae intelligantur rem constituentes, ut ex iis proinde tamquam a prioribus cetera quae insunt, possint deduci, et quae ipsae a nullis prioribus consequantur. Est ergo essentia semper perfectio suprema (non habens se priorem) inter omnes, quae rem constituunt in certo ordine entium, et ab omnibus aliis distinguunt. In creatis igitur essentia numquam potest constitui ratione *entis*, quia licet ea sit perfectio suprema, non tamen est propria uni ordini nec distinguens ab aliis, nec in ea omnes perfectiones determinatae, quae rei insunt, tamquam in principio comprehenduntur; sed necesse est, ut essentia sit *ens* contractum ad determinatam perfectionem. Si vero in quopiam ipsa ratio *entis* distincta esset ac diversa ab omnibus, quae non sunt ipsum, et si esset ratio *entis simpliciter*, ita ut non per abstractionem indeterminatus conceptus *entis*, sed ens determinatum plenitudine perfectionis intelligeretur; profecto haec ratio *entis* esset et perfectio suprema et distinguens ab omnibus aliis et principium continens perfectiones omnes, quae determinatae non re sed ratione tantum in eo distingui possent: ac proinde ipsa haec ratio *entis* esset prae ceteris perfectionibus *essentia metaphysica*. Atqui haec ipsa est ratio *entis* in Deo, quatenus est ens non per participationem sed Ens absolutum, quae negatio si-

mul entis participati et affirmatio Entis absoluti exprimitur, dum dicitur *ens a se*. Haec ergo merito *essentia* divina prae ceteris Dei perfectionibus censetur.

Animadvertatur quaeso discrimen maximum inter ens per participationem et *ens a se*. In creaturis inferiora et magis determinata semper perfectiora sunt et saltem virtute in se includunt perfectiones graduum superiorum. « Entibus viventia, viventibus sensitiva, his rationalia, rationalibus (sensitivis) ipsi spiritus (puri) antecellunt » Dionys. de div. nom. c. 5. §. 3. Quia namque *esse* creaturarum non est simpliciter sed determinatum ad certum gradum, ideo *esse* reperitur in illis gradu nobiliori vel minus nobili, quo propinquius vel remotius imitantur et adumbrant *Esse* divinum. Gradus igitur restrictior *rationalis* includit gradum universaliorem *vitae*, hic iterum gradum superiorem *entis*, non autem vice versa. At vero *ens a se* non est restrictum ad gradum aliquem, sed est *Esse* simpliciter et ideo totius nobilitatis et totius perfectionis. Ergo dum *ens a se* dicitur nulla addita determinatione, intelligitur absoluta perfectio in quavis linea entis, si ita loqui fas est. Unde per additam determinationem *vitae a se* non significatur gradus nobilior, sed exprimitur perfectio determinati ordinis comprehensa iam in *Esse a se*, quod est perfectio omnis ordinis; et ulterius si definitur vita ad *intellectualem*, haec ipsa *intellectualitas a se* iam comprehendebatur in *vita a se*, et utraque ultimo in *Esse a se*. Hinc in *ente a se* gradus universalior et minus determinatus comprehendit gradus inferiores, quos concipimus ad certas rationes determinatos; contra ac obtinet in *ente per participationem*.

Totam hanc doctrinam lucidissime complexus est S.Thomas 1. 2. q. 2. a. 5. ad 2. « *Esse simpliciter* acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum *Esse* praehabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur (de div. nom. c. 5.). Sed si consideretur ipsum *esse*, prout *participatur* in hac re vel illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent *esse* imperfectum, sicut est *esse* cuiuslibet crea-

turae; sic manifestum est, quod ipsum *esse* cum perfectione superaddita est eminentius. » Cf. 1. q. 13. a. 11.

Ex his omnibus apparet, non satis considerasse rationem *entis a se* eos theologos, qui *essentiam* Dei metaphysicam non in *Esse a se,* sed in gradu intellectualitatis vel in actu intelligente constituendam esse putarunt; his enim gradibus prius est *Esse a se,* quo gradus illi ipsi comprehenduntur, et ex quo tamquam a priori deducuntur. Est ergo *Esse a se* non vero gradus utervis inferior, quod in Deo a nobis intelligitur ut primum et ut suprema radix omnium perfectionum. Nihilominus tamen gradus *intellectualitatis* in creaturis est plenior expressio ipsius *Esse* divini quam gradus superior et generalior *vitae,* et hic iterum imitatio est propinquior quam gradus universalissimus *entis,* quia ex dictis in *esse participato* plenitudo graduum contractiorum ad gradus superiores ordine inverso se habet ac in *Esse a se.* Non ergo his, quae de essentia Dei diximus constituenda in ipso *Esse a se,* repugnat doctrina a S. Thoma declarata 1. q. 93. a. 3, quod in solis intellectualibus reperitur *imago* et *similitudo* velut specifica, in aliis vero gradibus superioribus vitae et *esse* solum exstat *vestigium* Dei, quia unum *Esse* divinum est exemplar adumbratum per participatum *esse,* per participatam vitam et intellectualitatem, sed *esse* participatum cum perfectione intellectualitatis propinquius illud exprimit quam *esse* sine addito.

Ex dictis etiam declarari potest, cur nec ista praedicatio *ens a se* sit proprio sensu definitio Dei, nec alia definitio dari possit, qualis a logicis intelligitur constans *genere* proximo et ultima *differentia.* « Omnia contraria et diversa quae sunt in mundo, inquit S. Thomas de potent. q. 3. a. 6, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi. » Scilicet omnia creata sunt aliquo modo composita ex communi multis et ex proprio ipsis (cf. Ecclesi. XLII. 25.). Hinc essentia creatorum omnium constat gradu realitatis qui communis est ordini proxime superiori, et gradu altero proprio qui determinat ad ordinem ab aliis omnibus distinctum; ac proinde definitio, quae est oratio explicans

quid res sit, constat designatione generis proximi et differentiae ultimae (1). Talis vero definitio Dei non solum ut Deus in se est, sed etiam ut a nobis concipitur, nulla potest dari, quia in Deo nihil ne suprema quidem ratio *entis* est aliquid commune, quod addita perfectione determinetur ad rationem propriam Dei; sed ipsa suprema illa *Entis* ratio per se ipsam est maxime propria ac plane diversa ab omni ratione entis, quod praeter Deum concipere possumus; nec ulla ei addi potest distincta perfectio, qua determinetur, quia illud *Esse* ipsum est omnis perfectio (2). Nihilominus quoniam nomen *entis* est analogum, h. e. quoniam *ens* principaliter dictum de Deo potest etiam significare, quod est praeter Deum diversae quidem omnino rationis, sed tamen assimilatum et subordinatum ad *ens* divinum (3); ideo possumus hoc nomen applicare ad significandum tantummodo *ens* divinum per additum *a se*, quod velut ultimam differentiam intelligimus diversitatis ab ente participato. Unde haec determinatio nominis analogi ad significationem principalem per additam velut differentiam ultimam habet quandam similitudinem cum definitione. Praeterea perfectiones, quae in conceptu *entis a se* confuse comprehenduntur, possumus distinctius explicare, atque ita Deum aliquatenus describere.

(1) Quia differentias ultimas, quibus individua ab individuis eiusdem speciei discernuntur, non cognoscimus, dici solet: singularium non datur definitio. Datur tamen eorum descriptio per accidentia, quibus ea invicem distinguimus.

(2) « Id quod commune est vel universale sine additione *esse non potest*, sed sine additione *consideratur*... licet etiam universale cogitetur absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est; nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset, et similiter est de omnibus aliis nominibus. *Divinum autem Esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura, et non solum absque additione sed etiam absque receptibilitate additionis* » S. Th. cont. gent. lib. I. c. 26; cf. 1. q. 3. a. 4. ad 1.

(3) De analogia, qua ens dicitur de Deo et de creaturis lege S. Th. 1. q. 13. a. 5; de potent. q. 7. a. 7; Suarez Metaph. disp. 28. sect. 3. n. 10. sqq.

THESIS XXI.

De distributione ac ordine servando in tractatione de attributis divinis.

« Recepta penes theologos distributio attributorum divinorum in » *negativa* et *affirmativa* fundamentum habet in ipsa intrinseca ratione » attributorum, ut a nobis concipiuntur: nec tamen divisiones aliae in » attributa *absoluta* et *relativa ad extra*, in *proprietates absolutas* di- » vinae essentiae et in *attributa* strictius dicta, excluduntur aut sua ca- » rent optima ratione. »

Quando agimus de distinctione proprietatum et perfectionum divinarum ab essentia et de proprietatum ipsarum partitione ac distributione in quasdam velut categorias, id sane intelligi non potest nisi de essentia et perfectionibus secundum modum, quo a nobis cognoscuntur. Principium ergo ordinis non potest desumi ex perfectione Dei, ut *in se est*, sed ex intrinseco nexu obiectivo, quo perfectiones secundum nostrum cognoscendi modum sese excipiunt.

Iam 1° ex demonstratis in superioribus thesibus, tam per rationem quam in revelatione non nisi ideis ex creaturis desumptis quadamtenus assequimur, *quid Deus sit*; et propterea duplex est via cognoscendi divinas perfectiones una cum altera nexa, per negationes videlicet imperfectionum, et per affirmationes perfectionum. Distributio ergo divinarum perfectionum generalis in eas, quae per negationes et eas quae per affirmationes efferuntur, desumpta est ex ipso nostro cognoscendi modo, cui omnis divisio eorum, quae in Deo unum sunt et indistinctum, necessario innititur. Mirum ergo est, recentiores quosdam theologos hanc distributionem apud SS. Patres frequentem et apud scholae Magistros universalem improbare voluisse velut mere extrinsecam ex grammatica forma nominum desumptam, et ut ipsis quidem videtur, mechanicam non vero ex intrinseco organismo doctrinae efflorescentem. Quae quam imprudenter dicta sint, ut intelligatur, ratio huius distributionis paulo diligentius inspicienda est.

In ipsa inquisitione *an Deus sit*, ex creaturarum limitatione, qua cognoscuntur ut *ens contingens* et *ens ab alio*,

ratio evidenter concludit existere *ens necessarium, ens a se.* Sicut porro illa limitatio contingentiae et participationis afficit omnes creaturae perfectiones, ita perfectio *entis a se* et entis plenitudo pervadit omnes perfectiones Dei. Hinc ratio et fides in quaestione *quid sit Deus* absolute spectatus, nihil agunt aliud, quam ut conceptum confusum *entis a se* reddant distinctiorem explicatione eorum, quae in illo comprehenduntur.

Id vero iuxta nostrum modum cognoscendi Deum ex creaturis fit dupliciter: *a*) declarando perfectionem entis a se *per negationem* negationis seu limitationis, qua creatura necessario est affecta per omnes gradus et in omnem veluti directionem, de qua cognoscendi ratione superius dictum est. Apparet autem facile ex propria huiusmodi negationum indole, eas non esse nisi alios atque alios conceptus *plenitudinis entis* sub diversis respectibus oppositionis ad ens limitatum; earum ergo multiplicatione distinctius concipimus, quod in *Esse a se* intelligimus confuse. « Tanto eius (divinae substantiae) notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab ea poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in se ipsa *esse* proprium ab omnibus aliis distinctum » S. Thom. cont. gent. I. c. 14.

Possumus iam creaturae limitationes considerare *ratione originis:* ita est ens creatum et ab alio; unde *formaliter* in se ipsa est ens finitum, et inde multiplicabile, compositum aliquo modo vel etiam materiale, mutabile; *in ordine ad tempus* durans cum successione saltem possibili; *in ordine ad locum* restrictum in sua praesentia, vel etiam circumscriptum spatio; *in ordine ad cognitionem*, intellectu finito comprehensibile, cognoscibile ut in se est, vel etiam sensibile, ac proinde doctrina explicabile (1). Has omnes limitationes intelligimus velut totidem expressiones distin-

(1) De his postremis quae ad intellectum creatum referuntur, actum a nobis est in superioribus, ubi in tractatione de modo Deum sive in hac sive in altera vita cognoscendi proprius eis locus erat.

ctas *esse participati*, ac proinde ordine inverso in ipsa ratione *entis simpliciter et absoluti* intelligimus comprehendi perfectionem ultra has omnes limitationes. Ideoque quia ea perfectio non habet ectypum analogum in creatura sibi respondentem, ex quo apprehendatur et nominetur, sed immo ei respondet imperfectio opposita in creaturis, eam confuse concipimus et exprimimus negationibus, harum limitationum, atque inde *attributa negativa* appellant theologi, quae enumerant quod Deus est sine principio *increatum Esse, infinitus, unus, simplex*, et a fortiori *incorporeus, immutabilis, aeternus, immensus, incomprehensibilis, invisibilis, ineffabilis.* Est puto ex omnibus his plane evidens et vel ex ipsa nominum inspectione apparet, non hic agi de forma grammatica, sed distinctionem horum attributorum ab aliis affirmativis fundari in eorum propria ratione, qua se habent ad perfectiones creaturarum, et consequenter in modo, quo a nobis cognoscuntur.

Possumus *b*) *ens a se* et entis plenitudinem quadamtenus intelligere conceptibus directe *affirmantibus* perfectiones (licet solum sub confusione aliqua, vel per adsignificatam negationem, ut superius declaratum est). Id assequimur praescindendo a limitatione, qua perfectiones, ut eas in creaturis et ex creaturis apprehendimus, affectae sunt. Haec autem praecisio a limitatione fieri potest in iis omnibus et solis perfectionibus, quarum conceptus universalissimus est *analogicus* ita, ut per se non restringatur ad ens limitatum, sed applicari possit tum ad illud quod est *simpliciter et a se*, tum ad illud quod est per *participationem.* Perfectiones huiusmodi sunt imprimis transcendentales: *ens, verum, bonum;* deinde generici gradus substantiales: *substantia vivens, intellectualis* (seu *spiritus*); tum ex attributis ulterioribus, quae imperfectionem materialium vel excludunt vel saltem non includunt, suntque *intellectus, voluntas, potentia* et quae ex his consequuntur. Quae huc etiam pertinere videri possunt, *duratio* et *praesentia* revera per exclusionem omnis imperfectionis in *ente a se* resolvuntur in negationes restrictionis ad tempus et locum, sive in attributa negativa *aeternitatis* et *immensitatis.*

Constat igitur, hanc communem distributionem in perfectiones, quas per *negationem* et quas per directam *affirmationem* concipimus, profecto non repeti ex grammatica forma nominum; sed ex intrinseca ratione perfectionum, ut a nobis intelliguntur, suum habere principium (1), eiusque contemptum non ex profundiori scientia, sed ex leviori consideratione profluxisse. Hoc tamen non impedit, quominus illa in suo iure permanente adiungi possint aliae distinctiones ex alia diversa consideratione diversoque ordinis principio.

2°. Sane nemini merito improbetur distributio penes theologos non infrequens in *attributa absoluta* et *relativa*. Hic vero *relativum* non de relatione reali *ad intra* intelligitur, sed de relatione rationis ad terminum a Deo distinctum seu *ad extra*. In hac ergo distinctione dicuntur attributa *absoluta*, quae in se considerantur sine adsignificatione termini *ad extra;* vocantur attributa *relativa*, quae adsignificant terminum a Deo distinctum.

De his attributis relativis adverti potest, quod ex iis aliqua adsignificant terminum in statu possibilitatis necessarium, ut scientia simplicis intelligentiae adsignificat omnia possibilia, seu rerum essentias in statu possibilitatis necessarias. Alia adsignificant terminum *ad extra* pro aliqua differentia temporis existentem, et ideo non absolute necessarium sed Deo liberum; non tamen denominatio perfectionis incipit cum actuali existentia termini. Exemplum

(1) Cum hac partitione fere coincidit altera in attributa *incommunicabilia* et *communicabilia*, ubi perfectio divina dicitur *communicabilis*, quatenus in perfectione creata habet vel habere potest respondentem adumbrationem. Non autem verum est, quod aliqui recentes theologi dixerunt, distinctionem ab ipsis adoptatam in attributa Dei ut *entis a se* et ut *causae absolutae* eandem esse cum communi penes veteres partitione in attributa significata per negationes et affirmationes, ab eaque solo, ut asserunt, aptiori nomine differre. Quamvis enim omnia attributa, quae Deo conveniunt ut *causae absolutae*, sint affirmantia; non tamen sola negantia sed multa etiam affirmantia de Deo praedicantur, ut est *ens a se*; e. g. quod est absoluta veritas, bonitas, substantia intellectualis etc. Potius accedit haec distinctio attributorum *entis a se* et *causae absolutae* ad illam, quam in textu subiicimus, in attributa *absoluta* et *relativa*.

habes in scientia visionis relata ad creaturas. Postremo alia denominantur ab actuali existentia termini adsignificati, ut sunt creatio, dominium, providentia etc. Prima sunt necessaria et ab aeterno, secunda sunt ab aeterno sed secundum formalem denominationem libera, postrema secundum formalem denominationem et libera sunt et in tempore incipiunt. Quod ut rite intelligatur, in omnibus huiusmodi attributis secundo et tertio loco memoratis duo spectari debent: unum est perfectio in Deo, quae est sane necessaria et aeterna; alterum est terminus extrinsecus non necessarius et temporaneus, ex quo sumitur denominatio, sed qui non est perfectio in Deo. Dum ergo Deus dicitur creator, Dominus, provisor, sanctificator etc. fundamentum harum denominationum consideratum in Deo est perfectio necessaria et aeterna intellectus, voluntatis, potentiae; quod autem extra Deum est creatum, subditum, directum, sanctificatum, non addit Deo perfectionem, licet ex eo desumantur illae denominationes.

3°. Si perfectiones paulo ante enumeratae diligentius considerentur, facile apparet, transcendentes et gradus substantiales in ipsis creaturis et ut a nobis concipiuntur, non intelligi ut aliquid accedens et superadditum ad *esse* substantiale, sed potius ut diversas rationes et expressiones ipsius *esse;* idemque fere de perfectionibus dicendum, quae negationibus designantur. Intellectus vero, voluntas, potentia et perfectiones cum his nexae, quatenus spectantur in suis actibus, concipiuntur a nobis, ut PP. loqui solent, tamquam aliquid circa essentiam et quodammodo essentiae accedens. Hinc in nostro modo concipiendi fundamentum habet perfectionum Dei distributio altera a pluribus theologis adoptata in *proprietates* (absolutas) et in *attributa* proprie dicta.

Nobis ipsis haec distinctio posterior ordinem rerum tractandarum suppeditare visa est commodiorem, quia ita strictius servare poterimus nexum logicum inter perfectiones, ut a nobis ordine synthetico una ex altera intelliguntur. In sequentibus igitur capitibus huius Sectionis considerabimus *proprietates absolutas*, saltem quae diligentiorem

tractationem exigunt, ut unam ex altera pro nostro concipiendi modo intelligimus, nihil adtendentes in constituendo ordine ad perfectionum conceptum sive per negationes sive per affirmationes. Deinceps dicturi sumus de attributis intellectus et voluntatis, quam potissimum spectabimus ut supernaturalem providentiam constituit et pro obiecto habet salutem hominum.

CAPUT II.

DE PLENITUDINE PERFECTIONIS IN ESSE ABSOLUTO.

THESIS XXII.

Plenitudo absolutae perfectionis in Scripturis exprimitur per nomen Dei qui est.

« Nomen, *qui est* (ὁ ὤν), a Deo ipso revelatum 1° est nomen Dei proprium significans immediate ipsam substantiam Dei non autem, ut quibusdam eruditis visum est, efficientiam vel specialem relationem Dei ad populum Israel, idque ita ut nullam admittens significationem analogicam sit nomen incommunicabile; 2° designatur hoc nomine, ut in Scripturis expressum est, ipsum absolutum *Esse actu* tamquam essentia Dei et tamquam plenitudo perfectionis. »

I. Decem Dei nomina S. Hieronymus enumerat ep. 25. ad Marcellam: *El, Elohim, Eloe, Sabaoth, Elion, eser ieje, Adonai, Ia, « τετραγραμματον ineffabile,* quod his litteris scribitur Iod, He, Vau, He; quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, quam in graecis libris repererint, πιπι legere consueverunt »; *Saddai* (1). Ex his proprie substantiva sunt solum quatuor *El, Elohim, Adonai, Iehovah* (2); reliqua vel differunt ab uno aliquo ex enume-

(1) אל. אלהים. אלוה. צבאות. עליון. אשר אהיה. אדני. יה. יהוה. שדי.

(2) Latina scriptio haec nominis יְהוָֹה ex longo iam tempore invaluit, licet plerisque ea pronuntiatio non videatur esse genuina. Non tamen verum est, quod aiunt Lud. Capellus et ex ipso Gesenius, primum fuisse Galatinum ineunte saec. XVII, qui hisce litteris *Iehova* usus sit; certe iam saec. XIII. apud Raymundum Martinium (Pug. Fidei P. III. dist. 2. c. 3. n. 4.) idem est modus scribendi. Satis multa de pronuntiatione huius nominis disputat Gesenius in Thesauro T. II. p. 575. sqq.

ratis fere sola forma grammatica: *Eloah*, *ascher ehjeh*, *Jah;* vel sunt epitheta designantia aliquod Dei attributum: *Eljon*, *Schaddai;* vel designant terminum extrinsecum divini dominii: *Sabaoth*. Ex quattuor primis *Adonai* (Dominus, ὁ κυριος) adsignificat terminum extrinsecum. Duo alia *El* et *Elohim* eodem plane modo usurpantur ut latinum nomen *Deus;* quidquid enim censeas de horum nominum etymologia (1), in usu loquendi certe significant supremum numen potentia ac maiestate supereminens, quod ex rei quidem veritate nequit esse nisi unum; sed falsâ opinione possunt tamen putari numina plura: « nam etsi sunt qui dicantur dii sive in coelo sive in terra, siquidem sunt dii multi et domini multi, nobis tamen unus est Deus » 1. Cor. VII. 5. Unde licet penes eos, qui recte de supremo numine sentiunt, nomina haec (El, Elohim, Deus) significent unum Deum in sua substantia; nihilominus etiam adhibentur ad designandos deos falsos, et ita induunt velut rationem appellativorum. Contra vero τετραγραμματον יְהוָה omnino est nomen *proprium* veri Dei, nec umquam usurpatum ad quidvis aliud designandum. Discrimen hoc inter nomen proprium et quodammodo appellativum optime percipitur in iis locis, ubi de Deo sub nomine יְהוָה praedicant Scripturae, quod ipse solus est El vel Elohim in oppositione et ad exclusionem falsorum deorum. « Scito ergo hodie, quod Dominus (יְהוָה) sit Deus (Elohim) in coelo sursum et in terra deorsum, et non sit alius » Deut. IV. 32; « Domine Deus (יְהוִה) tu coepisti ostendere... manum fortem; neque enim est alius Deus (El) vel in coelo vel in terra, qui possit facere opera tua » ib. III. 24. etc.

Cum hac proprietate nominis connexa est eiusdem *incommunicabilitas;* utraque autem explicanda est ex modo significandi. Reliqua omnia nomina, non excepto hoc ipso nomine *Deus*, ex efficientiis Dei desumi SS. Patres frequen-

(1) Nomen *El* Deum significat sine dubio secundum attributum *potentiae*, et probabiliter eadem est etymologia nominis *Elohim*. Verba enim arabica significantia *iurare*, *timere*, *colere*, ex quibus aliqui voluerunt nomen *Elohim* derivare, videntur potius ipsa derivata ab hoc nomine.

ter docent (1); unde quando homines has efficientias falsis numinibus adscribunt, ea etiam in Scripturis vocantur dii, θεοι, אלהים non sane ex rei veritate sed ex hominum opinione; ex rei enim veritate sunt et vocantur « mendacium, vanitates, nihilum (2). » Praeterea quia Deus iis nominibus appellatur, quatenus ex efficientiis cognoscitur, eadem se habent instar attributorum *affirmantium*, quorum aliqua imitatio reperitur in creaturis; unde in ipsis Scripturis nomen Deus, θεος, אלהים significatione quadam analoga (numero tamen plurali tantum, vid. Tract. de Incarn. th. III.) transfertur ad designandos angelos vel homines Dei auctoritate fungentes. Cf. S. Thom. 1. q. 13. aa. 8. 9. 10.

At vero nomen יהוה ex nullis desumptum est Dei efficientiis. Neque enim Deus hoc nomine *(qui est)* appellatur tamquam exemplaris et efficiens causa existentium creaturarum; sed immo, ut mox patebit, hoc nomine tamquam ὁ ὢν, tamquam *qui est per essentiam*, opponitur omnibus quae praeter ipsum concipi possunt. Adeoque significatum hoc nomine se habet instar perfectionum, quas nos negationibus exprimimus, seu quas non per similitudinem sed per remotionem imperfectionis in creaturis repertae quadamtenus concipimus. Ipso igitur nomine significatur eminentia essentiae (ὑπερουσια) et perfectio formaliter ut incommunicabilis; ex quo fit, ut nullam admittat significationem analogicam, nec proinde transferri possit ad designationem aliorum, quae per participationem habent similitudinem Dei, vel quibus per errorem aliqua adtributa et efficientiae Dei adscripta fuerint, atque ita sit nomen prorsus incommunicabile, sicut ad extra incommunicabilis est essentia quam significat (3).

(1) Vide. Petavium l. VIII. c. 8.

(2) הֲבָלִים. אֱלִילִים

(3) Apposite de hac nominum Dei ratione scribit R. Maimonides in libro Moreh Nevochim (apud Martinium Pug. Fid. P. III. dist. 3. c. 2. n. 9.): « Omnia nomina creatoris benedicti inventa in Scripturis derivata sunt ab operibus praeter unum nomen יהוה, et est nomen praecisum creatoris benedicti. Et propter hoc vocatur *nomen explicitum* (שם המפורש). Hoc sibi vult, quod significat ipsam substantiam creatoris, quacum nulla

Haec proprietas nominis יהוה et significatio ipsius *Esse* divini comprobatur ex contextu ipso Exod. III. 14. 15. coll. VI. 3, ubi Deus hoc nomine sese revelavit. « Ait Moyses ad Deum: ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum vestrorum (אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם) misit me ad vos. Si dixerint mihi: quod est nomen eius? quid dicam eis? » Non sufficit Moysi scivisse « Deum patrum », qui vocavit et protexit Abraham, Isaac, et Israel, quem ipsi coluerunt ut Deum omnipotentem (אֵל שַׁדַּי VI. 3.); sed quaerit manifesto in oppositione ad nomen appellativum *Deus* אֱלֹהִים nomen proprium, quod sit incommunicabile, ut non tribuatur alteri. Deus respondens huic Moysis postulationi declarat imprimis ipsam *actualem necessariam existentiam* velut notam distinguentem, ex qua ipse solus appellari possit. « Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum » (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν*) (1). Inde ex hoc actu *essendi* nomen proprium, quod quaesierat Moyses, derivat tamquam illud, quo ipse se ipsum edicit: « sic dices filiis Israel: *qui est* (hebraice אֶהְיֶה *Ego sum,* h. e. qui seipsum quid sit, enuntiat hoc verbo: *Ego sum*) misit me ad vos.» Postremo formam primae personae אהיה qua seipsum enuntiat quid sit, mutat in alteram vel substantivam vel tertiae personae יהוה, qua appelletur a suis fidelibus: « haec dices filiis Israel: Dominus יהוה Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob misit me ad vos: hoc nomen mihi est in aeternum. » Instituta collatione cum postulatione Moysis et cum commate praecedente non potest, ut aliquibus visum est, designatio « Deus patrum » haberi tamquam nomen impositum; sed nomen proprium est יהוה, appositum autem « Deus patrum » declarat, ipsum

est participatio.... Ideo celsitudo istius nominis tanta reputatur, quia significat substantiam et essentiam creatoris. »

(1) Forma אֶהְיֶה non designat tempus futurum quasi diceretur: ero qui ero; sed tempus est *ἀόριστον* seu potius abstrahit ab omni temporis relatione (cf. Gesenii Grammat. maior. §. 206. n. 2.). Patet id evidenter non solum ex utraque versione graeca et latina, sed etiam ex usurpatione per modum substantivi in eodem hoc versiculo 14: « אֶהְיֶה misit me ad vos. »

verum Deum, cuius nomen est ὁ ὢν, esse Deum qui elegerat Abraham, Isaac et Iacob et semen eorum.

Ex toto hoc contextu clara est imprimis nominis יהוה proprietas, clarum est deinde, quod potissimum quaeritur, hoc nomine directe significari ipsum *Esse* Dei, non autem fidelitatem in praestandis promissis, ut recentiores quidam censuerunt. Id enim demonstrat *a*) ipsa nominis etymologia et declaratio a Deo ipso data. *b*) In significatione absoluta ipsius *Esse* nomen explicatur in Scripturis ipsis Apoc. I. 4. 8; IV. 8: ἀπο ὁ ὢν και ὁ ἦν και ὁ ἐρχομενος; in qua nominis resolutione forma temporis indefiniti declaratur velut unitas praeteriti, praesentis et futuri, quod nihil est aliud quam negatio successionis, ac proinde eminentia supra omnem temporis relationem. *c*) In hunc sensum nomen intellexerunt antiqui interpretes omnes Iudaei aeque ac Christiani. *d*) Interpretatio illa recentior falso nititur supposito. Putant enim Exod. VI. 3: nomen יהוה intelligi non posse, nisi quatenus Deus exhibetur fidelis in exequendis iis, quae promiserat, quia hoc solum sensu verum ipsis videtur, Deum quatenus est יהוה, patriarchis non se manifestasse. At vero aliud est fidelitatem in promissis servandis directe significari nomine, et aliud, hanc fidelitatem consequi ex eo quod nomen significat; illud prius negamus, hoc alterum concedimus.

Quod autem pertinet ad quaestionem, utrum ipsum nomen יהוה etiam materialiter spectatum fuerit primo revelatum Moysi Exod. III. 14; dicimus ab illa non pendere causam, quam nunc agimus. Si enim propter nomina et dicta nonnulla, quae occurrunt iam ante hanc theophaniam, e. g. Gen. XV. 7. 8; XXII. 14, contendant, nomen iam pridem fuisse cognitum, saltem concedere necesse est rem significatam nomine fuisse distinctius revelatam Moysi l. c. Hoc enim ad minimum dicitur Exod. VI. 3. Iam vero quo quaeso argumento demonstrabunt, revelationem hanc distinctiorem solum referri ad Dei fidelitatem aut specialem providentiam erga populum Israel, et non potius ad ipsam perfectionem essentiae divinae, ex qua utique illa fidelitas in promissis praestandis consequitur? « Sub lege, inquit S. Thomas, facta

est revelatio prophetica de his, quae pertinent ad fidem deitatis, excellentius quam antea..... Unde Dominus dicit Moysi: ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai (יהוה) non indicavi eis: quia scilicet praecedentes Patres fuerunt instructi in fide de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei: Ego sum qui sum » S.Th. 2. 2. q. 174. a. 6. Ceterum verba Dei Exod. VI. 3. ita habent, ut omnino videatur negari manifestatio antecedens ipsius nominis יהוה. Hoc si admittitur, necesse est dicere usurpationem huius nominis in Genesi etiam in locis paulo difficilioribus Gen. XV. 7. 8; XXII. 14. esse per figuram *anticipationis* (1).

II. Quae hactenus diximus, pertinent magis ad determinandam significationem *nominalem*, ut constet, qui sit terminus significatus. Nostra autem interest scivisse *modum significandi*, ut ex eo (quantum fieri potest) intelligamus rem significatam, *quid sit*. Dicimus itaque, hoc nomine ὁ ὢν Exod. III. 14. ipsum *Esse actu* definiri tamquam essentiam divinam, et consequenter in Scripturis declarari ipsum *Esse absolutum* ut plenitudinem absolutae perfectionis.

1°. Deus l. c. non obscure ipsâ formâ enuntiationis declarat ipsum *Esse actu* tamquam suam essentiam, tamquam id quo respondetur ad quaestionem, *quid sit Deus* (τὸ τί ἦν εἶναι, quod Scholastici dixerunt *quod quid esse* et *quidditatem*). Nam antequam nomen ipsum ὁ ὢν אהיה vel יהוה sibi

(1) Difficultas etiam movetur ob nomina propria composita ex יהוה quae iam ante revelationem factam Exod. III. dicuntur occurrere. Verum hoc argumentum potius retorqueri potest. Cum enim huiusmodi nomina composita posteriori tempore sint frequentissima, ex priori aetate non nisi duo citantur יְהוֹשׁוּעַ (Iosue filius Nun) et יוֹכֶבֶד Iochabed mater Moysis Exod. VI. 20; Num. XXVI. 5. 9.). Sed filius Nun prius vocabatur הוֹשֵׁעַ et a Moyse demum accepit nomen יְהוֹשׁוּעַ Num. XIII. 8. 16. diu post revelationem in Horeb. In nomine altero facile potest supponi mutatio ex אֱלִיכֶבֶד sicut אֶלְיָקִים mutatum est in יוֹיָקִים 4. Reg. XXIII. 34. Cf. 1. Paral. III. 15. Hebraei enim magis ad sensum quam ad litteras et sonum nominum attendebant. Cf. cl. P. Patrizi de Evangel. l. III. dissert. IX. c. 3. n. 5.

tribuit et Moysi manifestat, per definitionem quandam declarat rem illo nomine significatam. Definitio est: « Ego sum qui sum »; ubi manifesto terminus *qui sum* constituit praedicatum, et ideo enuntiat de subiecto *Ego*, *quid sit*. Aequivalet ergo sententia huic alteri: ego sum *ipsum Esse*; ergo *ipsum Esse* enuntiatur a Deo tamquam sua *quidditas* seu essentia. Possumus id aliquatenus illustrare comparatione cum essentia creaturae. Essentia creaturae per se est in statu obiectivae possibilitatis, nec nisi voluntate omnipotentis educitur in statum realis existentiae; *esse* igitur non est de conceptu essentiae creaturae, sed ei per causam efficientem supervenit. At quia in Deo essentia est ipsum *Esse*, non magis potest concipi essentia Dei in statu possibilitatis et citra *Esse* actuale quam essentia creaturae in statu impossibilitatis; sicut enim obiectiva possibilitas ingreditur ipsam essentiam creaturae, ita ipsum *Esse* actuale est essentia eius qui dicit: *Ego sum qui sum*. Enuntiatur ergo directe et formaliter hac locutione et proinde etiam nomine proprio Dei *Ego sum* vel *qui est* necessarium Esse Dei, cuius nulla est causa nec ratio alia quam intrinseca quidditas et essentia ipsa Dei, quod nos efferimus dicendo *ens a se*, quo et causam negamus a qua sit, et affirmamus intrinsecam *actualis Esse* necessitatem (1).

2°. Deus iuxta contextum supra descriptum Exod. III. 14. 15. nomen *Ego sum* (ὁ ὤν) simpliciter et sine addito sibi

(1) In libro Iudaico « De fundamentis legis » l. II. c. 27. (apud de Voisin « Theologia Iudaica » l. I. c. 4. p. 26.) haec est nominis יהוה explicatio. « Respondit Deus nomen suum esse: *Ego sum qui sum*, id est ens a se ipso, et non ab aliis pendens, ut propterea crederet (Moyses), Dei expleri voluntatem, prout ipsi placeret. Haec autem dictio: *Ego sum*, est primae personae, quasi diceret: *Ego sum quia sum*, non autem quia alius est praeter me, nec enim meum *Esse* et mea virtus pendet ullo modo ab alio, sicut alia pendent entia. Nullum enim ex aliis praeter me dicere potest de se ipso: *ego sum qui sum*; sed solum dicere potest: *ego sum quia est alius*, causa scilicet prima, a cuius *Esse* pendet esse rerum omnium..... Ideo nulli praeter ipsum convenit nomen: *Ego sum qui sum*, quasi diceretur: *Ego sum et existo, quia sum, non autem quia est alius praeter me.* »

אֲנִי הֹוֶה וְנִמְצָא מִצַּד שֶׁאֲנִי הֹוֶה וְלֹא מִצַּד שֶׁזּוּלָתִי נִמְצָא

vindicat ut proprium et distinguens ipsum ab omnibus, quae praeter ipsum esse vel concipi possunt. Non igitur potest intelligi *esse* in communi, ut est nota simplicissima opposita non existentiae vel nihilo, sed necessario intelligitur *Esse* propriae rationis se ipso distinguens et distinctum ab *esse* cuiusvis gradus et rationis, quod non est Deus. Hoc itaque divinum *Esse* imprimis est ens *determinatum*, *singulare, personale,* non autem ens universale et indeterminatum. Id iam per se clarum est, et ipsa forma personali non modo subiecti *Ego* sed etiam praedicati *qui sum* evidenter enuntiatur; non est indefinitum ὀν sed est personalis ὁ ὢν, est ὁ ἀυτος (1). Ex parte vero altera hoc *Esse* summe determinatum et distinctum ab omnibus aliis non habet determinationem secundum *aliquem gradum* entis, sed dicitur *Esse* simpliciter. *Esse* autem est idem ac perfectio. Quidquid ergo *Esse perfecti* seu absolutae perfectionis concipi potest, id totum est ille, cuius essentia est *Esse* non secundum gradum aliquem, ultra quem non porrigatur; sed

(1) Pronomina personalia *Ipse*, *ipse idem*, *ego*, *tu*, saepe in Scripturis cum emphasi de Deo usurpantur. Eorum usus in hebraico est pro verbo substantivo *sum* abstrahendo a determinatione temporis (Gesenius Gramm. mai. §. 196. n. 1. *b.*); hinc phrases: « tu ipse אַתָּה הוּא et anni tui non deficient » Psalm. CII. (101.) 28; « intelligite quia *ego ipse* כִּי אֲנִי הוּא et ante me non est formatus Deus... *ego ego* Dominus » Is. XLIII. 10. 11: *ego ego ipse* כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא et praeter me non est Deus » Deut. XXXII. 39. Emphasis pronominis pro verbo substantivo sine ulla temporis determinatione positi in huiusmodi locutionibus non solum *Esse Dei individuum et personale*, sed etiam *Esse essentiale et a se* atque τον ὀντως ὀντα non obscure indicat, ut merito comparentur emphatica haec dicta cum Exod. III. 14: *Ego sum qui sum*. Ita Clemens Alex. (Paedagog. l. I. p. 118. ed. Paris) ad Io. XVII. 21: « ut unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te », commentatur pronomen *Tu*. « Unum est Deus et supra unum et supra unitatem; ideo particula *Tu* emphasim habens demonstrativam ostendit eum qui solus vere est, qui erat, est, et erit, secundum quae tria tempora positum est nomen unum *qui est* (τον μονον ὀντως ὀντα, ὁς ἠν και ἐστι και ἐσται, καθ' ὡν τριων χρονων ἐν ὀνομα κειται ὁ ὠν). Conferatur Iustinus M. cohort. ad gentes n. 24, ubi pronomen excellentiae ἀυτος de Deo usurpatum comparatur cum eo, quod Platonici dicebant *ens simpliciter* το ὀν. Hinc explicatur verus sensus nominum compositorum: ἀυτοουσια, ἀυτοζωη, ἀυτοσοφια etc.

simpliciter et ideo sine limite. « Ipsum *Est* purissimum, ait S. Bonaventura, non occurrit nisi in plena fuga *non esse*... nam *ipsum Esse* nihil habet de *non esse* » Bonavent. Itiner. c. 5. Lege S. Thomam cont. gent. I. c. 28; 1. q. 4. a. 2. Praeclare Dionysius nomen *qui est* circumscribit (divin. nom. c. 5. §. 4.): « Deus non quadamtenus est ens sed simpliciter et infinite, utpote qui totum in se *Esse* complexus est et anticipavit » (1).

3^io^. Hanc entis plenitudinem a Deo ipso per revelationem proprii sui nominis et velut definitionis indicatam, eadem divina revelatio aliis S. Scripturae locis distinctius declarat. « Ubi sunt dii eorum........ videte quod *ego sim solus* (כִּי אֲנִי הוּא) *et non est Deus praeter me*... Vivo ego in aeternum ». Deut. XXXII. 39. 40. « Ego Dominus (יהוה), primus et novissimus ego sum ». « Ego ipse sum, ante me non est formatus Deus et post me non erit; ego sum, ego sum Dominus (יהוה) et non est absque me Salvator ». « Haec dicit Dominus (יהוה) rex Israel..... ego primus et ego novissimus et absque me non est Deus. » « Dominus exercituum (יְהוָה צְבָאוֹת) nomen eius... Ego ipse, ego primus et ego novissimus. Dextera quoque mea fundavit terram » Is. XLI. 4; XLII. 10. 11; XLIV. 6; XLVII. 12. « Ego Dominus (יהוה) et non mutor » Mal. III. 6. « Ego sum α et ω, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est, omnipotens. » « Ego primus et novissimus, principium et finis » Apoc. I. 8; XXI. 6; XXII. 13.

In hisce locis *a*) *affirmando* declaratur is, cuius nomen est *Ego sum*, primus et idem novissimus, principium et idem finis, ipse α ipse et ω; in quo sicut *est*, *erat*, et *erit* non sunt, successiones, sed unum immutabile *Esse;* nec est aliud *primum*, aliud *novissimum*, aliud α et aliud ω; sed idem ipse est si concipitur *primus*, *principium*, α; et si concipitur *novissimus*, *finis*, et ω. Adeoque ipse *qui est* comprehendit initium, medium et finem totamque entis absoluti et absolutae perfectionis plenitudinem, cui nihil potest adiici nihilque

(1) Και γαρ ὁ Θεος ὀυ πως ἐστιν ὠν, ἀλλ' ἁπλως και ἀπεριοριστως, ὁλον ἐν ἑαυτῳ το ἐιναι συνειληφως και προειληφως.

demi. « Qui est ante saeculum et usque in saeculum, neque adiectum est neque minuitur » Ecclesi. XLII. 21. Igitur ut ait Dionysius (div. nom. c. 5. §. 8.), « in Scripturis essentialiter praeexistens secundum omnem notionem eorum, quae sunt, multifariam praedicatur, et *erat* et *est* et *erit* proprie canitur; principium enim et medium et finem entium absolute et eminenter in se anticipavit (1). » Eminenti et transcendentali modo (id enim verba graeca sibi volunt) dicitur totum in se ipso anticipasse, videlicet non tamquam principium eiusdem ordinis velut unitas in numeris, sed tamquam *Esse* absolutum et causa supereminens (2). Hinc *b*) in eisdem locis Scripturae *negando* infertur, praeter ipsum qui est tota entis plenitudo, nihil esse entis absoluti, independentis, divini, nihil quod sit *Elohim*.

4°. Si rite inspiciantur textus paulo ante citati facile intelligitur, illud *Esse* simpliciter illamque entis plenitudinem ubique exhiberi ut rationem et causam, cur alia praeter Deum et extra Deum esse possint et reapse sint: quia Deus est יהוה ὁ ὤν, ideo ipse solus est qui novit omnia et annuntiat ventura; ipse solus et nullus cum ipso fundavit terram; ipse solus et nemo praeter ipsum est Salvator etc. Nam sicut Deus solus est ὁ ὤν, *Esse* intrinsecus necessarium, comprehendens primum et novissimum h. e. totam plenitudinem *entis absoluti*, ac praeter ipsum nihil potest esse entis absoluti: ita in ipsa absoluta eius perfectione est ratio, cur *possint* esse extra ipsum analogae imitationes et entia per participationem; atque in eius voluntatis et infinitae potentiae libera applicatione est causa,

(1) Προς των λογιων ὁ ὀντως προων κατα πασαν των ὀντων ἐπινοιαν πολλαπλασιαζεται, και το ἠν ἐπ' ἀυτου και το ἐστι και το ἐσται... κυριως ὑμνειται... ἀρχας και μεσα και τελη των ὀντων ἀσχετως και ἐξῃρημενως ἐν ἑαυτῳ προειληφως.

(2) Ideo Deus quandoque dicitur unus *non unitate numerica*, sed *unitate universitatis* (Rufin. in symbol.; Eulogius Alex. penes Photium Bibl. Cod. 230.), non scilicet unitate cui possit addi alia unitas, sed unitate, quae totam plenitudinem comprehendens nullam admittit additionem; et eodem sensu Deus dicitur frequenter a PP. supra monadem et supra unitatem. Cf. Petav. de Deo l. II. c. 8; de Trin. l. IV. cap. 13.

cur huiusmodi entia *reapse sint.* Utrumque enim pertinet ad entis absoluti plenitudinem, tum ut extra ipsum nihil esse possit entis absoluti et independentis; secus Deus non esset ipsa plenitudo: tum ut *possint* eius voluntate esse imitationes ipsius perfectionis in realitatibus creatis et undequaque ab ipso pendentibus; secus Deus non esset secundum omnes rationes perfectus, et proinde neque entis seu absolutae perfectionis plenitudo. Deus solus *est quia est*, nec ulla praeter ipsum et extra ipsum *talis* esse aut concipi potest realitas; reliqua *possunt esse* quia Deus *est*, et actu sunt quia Deus ea esse vult. « Adorabant *viventem in saecula saeculorum*.... dicentes: dignus es *Domine Deus noster* (1) accipere gloriam.... quia tu creasti omnia et *propter voluntatem tuam erant* et creata sunt » Apoc. IV.10.11. *Ex ipso* ut a principio necessario intrinsecae et extrinsecae *possibilitatis* rerum omnium, et *per ipsum* ut a causa libera, non solum ut incipiat sed etiam ut perseveret *existentia* rerum creatarum undequaque dependentium, et *in ipsum* ut in finem omnium; ab ipso ut *principio, medio,* et *fine,* α et ω sunt omnia Rom. XI. 35. 36; Hebr. II. 10. Quidquid ergo perfectionis non solum in creaturis realibus est, sed etiam in omnibus possibilibus esse potest, totum in Deo comprehenditur non quidem *formaliter,* ut in creaturis exstat vel exstare potest (ita enim est aliquid dependens creatum, limitatum, et ens analogum in comparatione cum ente *simpliciter*); sed comprehenditur *eminenter* ut una, absoluta, ad extra imitabilis perfectio causae exemplaris et efficientis. « Illa aeterna incommutabilisque natura *habens in se ut sit, sicut Moysi dictum est: Ego sum qui sum, longe scilicet aliter, quam sunt ista quae facta sunt.... nihil horum quae fecit, existens et omnia primitus habens sicut ipse est...* nec haberet ea quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus » S. Aug. Gen. ad litt. l. V. n. 34.

Hinc *ens* et *esse,* quod praeter Deum intelligitur, non

(1) Κυριε ὁ θεος ἡμων, vel ὁ κυριος και ὁ θεος ἡμων (diversa enim est in Codd. lectio), respondet evidenter hebraico יְהוָה אֱלֹהֵינוּ

dicitur *univoce* cum *Esse* divino nec cum eo connumerari potest, quia in ipsa ratione entis est plane diversum; nec tamen *aequivoce,* sed *analogice* dicitur, quia est ipsius divini *Esse* aliqua imitatio et adumbratio: unde communitas nominis non est arbitraria sed fundatur in similitudine et relatione inferioris ad superius. Ideo in Scripturis creaturae quae per se spectatae utique dicuntur esse, in comparatione cum *Esse* divino aliquando dicuntur non esse Is.XL.15.17; Sap.XI.23.Cf.1.Tim.VI.16; Matth.XIX.17.(1). De diversitate Entis divini et entis participati paulo post distinctius dicemus.

THESIS XXIII.

Significatio nominis, qui est, et absoluta perfectio Dei declaratur ex ss. Patribus.

« Doctrinam quam hucusque in Scripturis expressam esse demon» stravimus, ss. Patres multipliciter illustrarunt; ex eorum enim sensu » et consensu 1° ipso nomine Dei « *qui est* » Exod. III. 14. revelatum » censeri debet *Esse* divinum aeternum eiusque intrinseca existendi ne» cessitas; 2° hoc ens necessarium intelligi debet *Esse* absolutum et *Esse* » simpliciter, quia eo comprehenditur omnis absoluta perfectio; unde » 3° divinum *Esse* essentiali discrimine differt a ratione entis, quod extra » Deum esse vel concipi potest. »

Nihil nunc opus est dicere de doctrina disertissima Philonis (vid. Petav. l. I. c. 6. n. 5.) et posteriorum commentatorum gentis Iudaicae (vid. de Voisin Theolog. Iud. l. I. c. 5. et alibi passim); propositum est enim in hac thesi auctoritate

(1) Cui haec quam in thesi aliquo modo declarare conati sumus, profunditas et sublimitas significationis nominis יְהֹוָה est in ictu trepidantis aspectus (Aug. Confess. VII. 17.), is intelliget, quam sit nomen ineffabile hominibus, si verbum mentis debeat plene respondere rei significatae; atque adeo etiam non ex superstitione (ut multi recentiores aiunt) sed ex sancto timore et cultu latriae erga divinam maiestatem originem duxisse silentium, quo iam diu ante Christum, ut ex LXX. interpretibus colligitur, hoc nomen celebratur. Certe non minus Patres Ecclesiae christianae quam synagoga nomen dixerunt ἄῤῥητον καὶ ἀνεκφώνητον (Petav. l. VIII. c. 9.). Neque tamen ideo negandum est, a posterioribus Iudaeis multa commentitia et superstitiosa tradita esse de harum litterarum pronuntiatione.

interpretationis christianae confirmare et illustrare sensum in thesi superiori ex sacro textu et contextu Exod.III.14.15; VI. 3. deductum. Expresserunt hunc sensum imprimis LXX. interpretes in sua versione: ἐγω ειμι ὁ ὤν... ὁ ὤν ἀπεσταλκε με. Versio autem ab ipsis Apostolis adhibita et tamquam genuinum verbum Dei Ecclesiis tradita quanti sit in textu eminenter dogmatico et nulli suspicioni corruptelae obnoxio, facile patet.

Diserte secundum omnia capita in thesi enuntiata sententiam vindicarunt et amplis commentariis illustrarunt Patres et Doctores Ecclesiae. Habent hanc doctrinam, qui legerant textum hebraicum, Origenes (de Princip. l. I. n. 6; hom. I. in l. Regnorum n. 12; in Rom. l. X. n. 8.); Hieronymus (in Eph. III. 14. T. VII. p. 600. ed. Vallarsii; ep. 15. alias 57. ad Damas. n. 4. etc.); Ephrem Syrus (adversus scrutator. serm. 63. Opp. Syr. Lat. T. III. p. 123.); consenserunt alii, qui legerant versionem graecam et latinam, Iustinus (cohort. ad gent. n. 25.); Clemens Alex. (Paedagog. I. c. 8.); Gregorius Naz. (or. 30. al. 36. n. 17. 18; or. 38. n. 7; or. 45. al. 42. n. 3.); Cyrillus Alex. (dialog. de Trin. I. T. V. P. I. p. 392.); Damascenus (de fid. orthod. l. I. c. 9.); Hilarius (de Trin. I. n. 4-6.); Augustinus (saepe e. g. in Ps. 134. n. 4; Genes. ad litter. l. V. c. 16; de Trin. l. VI. c. 7.) aliique plurimi, quorum aliquot testimonia legi possunt apud Petav. l. I. c. 6, et ex Petavio apud Card. de Aguirre Theol. S. Anselmi T. I. disp. 24. sect. 2. Eorum doctrinam in enuntiatione theseos revocamus ad tria capita.

I. Declarant *Esse,* quo nomine videri posset indicari commune et universale, omnino proprium Dei, quia ipse solus necessario est, et in sua essentia habet rationem existentiae. « Commune substantiae (existentiae) nomen proprium sibi vindicat Deus, quia cetera ut sint, Dei sumpsere beneficio; Deus semper est nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est suaeque causa substantiae » S. Hieronym. in Eph. III. 14. Per se satis clarum est, originem non sensu proprio et causam non efficientem dici; sed *negative* ad excludendam originem ab alio et causam a se distinctam, et *positive* ad indicandam rationem necessariae

existentiae ex ipsa natura illius *Esse*, quae potest dici causa formalis (1). Quod utrumque iterum Hieronymus expressit ep. 15. al. 57. ad Damasum. « Una est Dei et sola natura quae *vere est*, id enim quod subsistit, *non habet aliunde sed suum est.* » Adeoque « ipse *solus est*, cui quod est, a nullo datum est » Orig. hom. I. in l. Regn. n. 12. Hoc nomen qui est, dicunt Deo maxime proprium, « quia non potuit aut poterit aliquando non esse » Hilar. Trin. l. I. n. 5; Ambros. in Luc. l. X. c. 23. Hinc ulterius quandoque dicunt: nomen ὁ ὢν complecti tria tempora *fuit*, *est* et *erit* Iustin. l. c.; Clemens Alex. l. c.; ac proinde Deum tenere initium, medium et finem Iustin. l. c. Dionys. de div. nom. c. 5. §. 8. Quandoque contra docent, nomine ὁ ὢν praeteritum excludi et futurum. « In veritate *quae manet*, praeteritum et futurum non invenio sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter » Aug. in Io. tract. 38. n. 8–10; Gregor. Naz. or. 38. n. 3 (2); Dionys. l. c. §. 4; Cassian. de Incarn. l. V. c. 8. Eo videlicet ipso quod Deus est ὁ ὢν simpliciter et *a se*, sicut nullum in eo concipi potest initium nec aliquando finis, ita ipse est *Esse* perseverans sine ulla mutatione aut successione successionisve possibilitate; nihil ergo in eo praeteriisse potest, quod iam non sit; nihil advenire, quod nondum sit; atque ideo nihil potest concipi ut prius et posterius, ut praeteritum et futurum; sed totum est *Esse incommutabiliter permanens*, quod concipimus ut *praesens*, ut *nunc* perpetuum: licet neque sit praesens *temporis*, quod relationem habet ad praeteritum et futurum; sed est permanentia eminens supra omnem temporis relationem (3). « Ibi quippe est quod nec initio incipitur nec

(1) Ita *causam* formalem dixit etiam Marius Victorinus cont. Arium l. IV. Bibl. Max. PP. T. IV. p. 282. « Quod a se vivit, ex aeterno et in aeternum vivit; numquam enim se deserit, quod sibi causa est, ut hoc ipsum sit, quod existit. »

(2) Θεος ἦν μεν ἀει και ἐσται. μαλλον δε ἐστιν ἀει. το γαρ ἦν και ἐσται του καθ' ἡμας χρονου τμηματα, και της ῥευστης φυσεως· ὁ δε ὢν ἀει, και τουτο αὐτος ἑαυτον ὀνομαζει τῳ Μωϋσει χρηματιζων ἐπι του ὀρους. ὁλον γαρ ἐν ἑαυτῳ συλλαβων ἐχει το εἰναι.

(3) Anonymus in Ps. II. (Corderii Catena gr. in Pss. T. I. p. 23): « Praesens apud nos ex iis est, quae sunt relativa ad aliquid, adsignificat enim futura et praeterita. At in Deo ubi tempus minime conside-

fine terminatur, ubi neque exspectatur quod veniet, neque percurrit quod debeat recordari; sed *est unum, quod semper esse est* » Gregor. M. Moral. l. XV. c. 20. Si vero successio, quae est in rebus extra Deum, conferatur ad ipsam incommutabilem permanentiam eius *qui est;* praeteritum, praesens et futurum aeterno, mutabile immutabili, fluxum permanenti coexistit pro quavis temporis differentia, qua ipsum temporarium existit; sicque *Esse* permanens Dei comprehendit praeteritum, praesens et futurum, quae differentiae sunt in creatura coexistente, non in Deo incommutabiliter permanente.

II. Non minus diserte alterum caput, quod indicavimus, Patres declarant, eo ipso quod *Esse* tamquam proprium Dei nomen revelatur, plenitudinem absolutae perfectionis demonstrari. Nomen ὁ ὢν Deus sibi proprium adtribuit, inquit Nazianzenus, « quia totum *Esse* (ὁλον το ἐιναι) in ipso collocandum est, a quo cetera habent ut sint » or. 12. n. 12; « quia *Esse*, et quidem totum *Esse* essentialiter proprium est Dei (το δε ὀν ἰδιον ὀντως Θεου και ὁλον), neque aliquo terminatum et circumscriptum, quod sit sive ante ipsum sive post ipsum» or. 30. n. 18; quia « totum in se comprehensum habet *Esse* sine initio et sine fine velut quoddam pelagus essentiae infinitum et interminatum » (1) or. 45. al. 42. n. 3; or. 38. n. 7. Quam ultimam sententiam descripsit integram Ioannes Damasc. de fide orth. l. I. c. 9. Hinc Deus « non quadamtenus est ens, sed *simpliciter et infinite totum in se Esse complectitur* » (2) Dionys. div. nom. c. 5. §. 4. Iam vero sicut *esse* contractum et terminatum ad unam aliquam speciem, est perfectio unius alicuius ordinis non tamen omnis ordinis; et sicut *esse* terminatum aliquo gradu, ultra quem non protenditur, est perfectio aliqua limitata et finita: ita qui est «*Esse simpliciter* » ac « *totum Esse* » et « oceanus *infinitus*

ratur, simul tolluntur tres significationes, praesentis inquam, futuri et praeteriti. »

(1) Ὁλον γαρ ἐν ἑαυτῳ συλλαβων ἐχει το ἐιναι μητε ἀρξαμενον μητε παυσομενον, ὁιον τι πελαγος ὀυσιας ἀπειρον και ἀοριστον.

(2) Ὀυ πως ἐστιν ὢν ἀλλ' ἁπλως και ἀπεριοριστως; ὁλον ἐν ἑαυτῳ το ἐιναι συνειληφως και προειληφως.

essentiae; » is profecto est omnis absoluta perfectio. « Deus multipliciter quidem dicitur: magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo eius est quae sapientia, non enim mole magnus est sed virtute; et eadem bonitas, quae sapientia et magnitudo; et eadem veritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum et sapientem aut verum aut bonum esse, aut *omnino ipsum Esse* » S. August. de Trin. l. VI. c. 7. Omnes scilicet illae perfectiones, et quascumque alias concipere possumus, sunt *esse* secundum aliquam nobilitatis rationem consideratum; *Esse* igitur *simpliciter* a Patribus dicitur omnis perfectio secundum omnem nobilitatis rationem (1) et secundum omnem gradum; seu potius, quod nullum habet gradum, ultra quem non sit perfectum. Hoc ipsum dicit S. Bernardus in illa praeclara consideratione Dei (de Consider. l. V. c. 6.). « Quis est (Deus)? Non sane occurrit melius, quam *qui est.* Hoc ipse de se voluit responderi, hoc docuit dicente Moyse ad populum: *qui est*, misit me ad vos: merito quidem; nihil eo competentius aeternitati quae Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est *Est.* Nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab *Esse;* si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minuisti. Iam si vidisti hoc tam singulare tam summum *Esse,* nonne in comparatione huius, quidquid hoc non est, iudicas potius non esse quam esse? Quid item Deus? Sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo ipse

(1) « Secundum modum quo res habet *esse*, est suus modus in nobilitate; nam res, secundum quod suum *esse* contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est, cui compatit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat... Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei, secundum quod est; ita omnis defectus inest ei, secundum quod non est. Deus autem sicut habet *Esse* totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse » S. Th. cont. Gent. I. 28.

solus est, qui suum ipsius est et omnium *Esse*..... ex quo omnia *creabiliter* non *seminaliter* » (1). Videlicet longe diverso modo intelligitur Deus *Esse* sui ipsius et aliorum; suum ipsius *Esse* est formaliter, aliorum non formaliter, sed ut causa exemplaris, efficiens, conservans, finalis.

III. Ex descripta Patrum doctrina de entis divini ratione, iam etiam constat eiusdem *Esse* divini eminentia et transcendens diversitas ab omnibus, quae praeter Deum sunt vel concipi possunt. Hanc diversitatem insuper Patres explicite ac data opera frequentissime repetunt et inculcant.

Divini *Esse* plenitudo non sane extensive intelligi potest eo sensu, quod quidquid non nihil est, sit *Esse* divinum. Est enim Deus *ens a se*, singulare, in plenitudine perfectionis *intensiva* ex intrinseca essentiae ratione necessario existens, ut ipse sit omnis *perfectio illimitata*, *independens*, quod uno verbo dicimus *Esse absolutum*. Quare nulla concipi potest absoluta perfectio, quae non sit realiter existens, et nulla potest esse realiter existens nisi Deus ipse. Inde vero, ut iam superius indicavimus, non sequitur, non esse possibiles vel non existere realitates limitatas, dependentes, contingentes, creatas ab ipso Ente absoluto, ut a causa exemplari, finali et efficiente. Immo sequitur ex ipsa realitatis infinitae ratione, huiusmodi participationes et imitationes extra Deum in indefinitum esse possibiles; pariterque consequitur, limitatas, dependentes perfectiones non formaliter sed eminenter esse in Deo: nimirum, non ipsa perfectio limitata, creata vel creabilis est in Deo; sed est in Deo perfectio absoluta inadaequate imitabilis multiplicibus per-

(1) Simili fere modo Dionysius (apud Euthym. Panopl. P. I. tit. 8; cf. coelest. hierarch. c. 4.) ait: « Deus est *esse* entium ut horum principium et causa » (ὁ θεος ὀυσια ἐστι των ὀντων, ώς ἀρχη και ἀιτια τουτων). His gemina occurrunt apud alios etiam PP. et apud Dionysium frequenter, quae semper sensu causae efficientis, non autem sensu formali explicantur ab ipsis Patribus; confer e. g. de div. nom. c. 5. Temere ergo Dionysium plures eruditi, intolerabilius Güntherus philosophiam Patrum plerorumque ob sententias has et his similes in crimen semipantheismi vocaverunt; cuius calumniae confutationem et superiora, ubi de modo cognoscendi Deum egimus, et subsequentia abunde suppeditabunt. Cf. S. Thomam contra gent. I. 26.

fectionibus limitatis, dependentibus et creatis. Plane igitur alia est ratio *Esse divini* et *cuiusvis entis,* quod illud infinitum non est.

In hunc sensum 1°. docent Patres, *Esse* divinum eminere super omnem essentiam et super omne *esse,* si hisce nominibus significetur, quidquid est in hoc universo, vel quidquid quomodolibet concipi potest praeter illam unam simplicissimam entis absoluti perfectionem. « Supereminet essentias superessentialis infinitas (ὑπερούσιος ἀοριστία al. ἀπειρία)... secundum nihil eorum existens quae sunt, cum sit causa omnibus ut sint, ipsa vero non est (ratione entis communi), utpote ultra omnem essentiam posita » Dionys. de div. nom. c. 1. §. 1; Naz. or. 6. al. 12. n. 12; August. Genes. ad litt. l. V. c. 16; Damasc. Fid. orthod. l. I. c. 12. 14. Eodem sensu intelligendi sunt PP. quando aiunt: « divinum *Esse* cum nullo eorum quae sunt, copulari » Maxim. praefat. ad theol. mystagog.; Naz. or. 30. al. 36. n. 18; et quando dicitur Deus « natura propria rebusque hisce nostris nulla ratione sociata » Naz. ibid. n. 17. et « imparticipabilitas (ἀμεθεξία), cuius nulla est cum participantibus mixtionis communio » Dionys. div. nom. c. 2. §. 5.

2°. Hanc divini *Esse* singularis et necessarii supereminentiam describunt PP. multipliciter per apposita declarantia proprietatem *Esse* divini in oppositione ad *esse* creabile aut creatum. Deus solus *naturaliter* (1) (ex intrinseca naturae perfectione) est: solus est ὄντως seu *essentialiter* (2) et *singulariter* (3): est *per se* (4): est *simpliciter non quadamtenus* (5): cetera *id sunt et eatenus sunt, quod voluit et quatenus voluit Deus ea esse* (6): adeoque *per participationem particulae boni sunt* (7); hacque ratione Deus est *suum ipsius* (formaliter) et *omnium Esse* (ut causa) (8).

(1) Orig. Hom. 1. in l. Reg. n. 12.
(2) Clem. Alex. Paedagog. I. 8; Nazianz. or. 30. al. 36. n. 18.
(3) Naz. ib. n. 17; Cyrill. Alex. de Trin. dial. I. T. V. P. I. p. 392.
(4) Naz. l. c. n. 18.
(5) Dionys. div. nom. c. 6. §. 4.
(6) Orig. l. c.; August. in Ps. 134. n. 4; Hieronym. in Eph. III. 14.
(7) Hieronym. l. c.; August. doctr. christ. I. c. 32.
(8) Bernard. de Consid. V. c. 6.

Unde creaturae non sunt nihil, non sunt mera φαινόμενα; sed habent *esse* proprium *a Deo* per creationem, *non de Deo* per suae naturae communicationem (1). *Sunt* ergo: sed quia alia plane est ratio ex dictis *esse participati* et ipsius *Esse a se;* ideo de Deo negatur *esse,* si spectetur secundum modum, quo nos ens et *esse* concipimus ex creaturis. Vicissim vero Deus solus *esse* et creaturae *non esse* dicuntur, quando spectatur *Esse principale* et ipsum «*Est* purissimum, quod nihil habet de *non esse*», et «*Esse totaliter,* a quo *totaliter absistit non esse*», ut S. Bonaventura et S. Thomas loquuntur (supra). Igitur « ita ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illi non comparata, sunt; quoniam ab illo sunt: illi autem comparata, non sunt; quia verum *esse* incommutabile *esse* est, quod ille solus est » Aug. in Ps. 134. n. 4. Nam « aliud est esse, aliud *principaliter esse;* aliud mutabiliter, aliud immutabiliter esse. Sunt enim haec omnia (creata), sed *principaliter* non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt (ex propria independente virtute); et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt » Gregor. M. Moral. l. XVI. c. 6; XVIII. c. 17. His omnino gemina habent tum Augustinus multis locis, tum Origenes in l. Regn. hom. 1. n. 12; Hieronymus in Eph. III. et ep. 25. ad Marcellam; Dionysius et eius interpres Maximus, aliique quorum verba legi possunt apud Petav. l. I. c. 6. n. 6. sqq. et apud Thomassinum l. III. c. 1. sqq.

(1) « Dicimus itaque incommutabile bonum non esse, nisi unum verum Deum beatum; ea vero quae fecit, *bona quidem esse, quod ab illo,* verumtamen *mutabilia, quod non de illo,* sed de nihilo facta sunt » Aug. Civ. Dei l. XII. c. 1.

THESIS XXIV.

De discrimine infinito entis divini *ab* ente universali.

« Errant sine dubio, qui docent ideam entis, sub qua intelligimus, » quidquid intellectualiter concipimus, esse ideam Dei; atque adeo ens, » quod illius ideae obiectum est, esse Deum licet solum directe et non- » dum reflexe cognitum. »

Qui rationem entis, quod Deus est, in superioribus thesibus demonstratam intellexerit, simulque animum adverterit ad rationem entis, quod apprehendimus in omnibus quaecumque concipimus; facile persentiet, certitudinem propositionis quam defendimus, in praecedentibus iam esse demonstratam, hancque thesim esse instar corollarii, quod ex superioribus sponte consequitur. Quod enim illa idea universalissima comprehenditur, non est ens aliquod singulare, in se determinatum; sed est nota abstractissima realitatis sive possibilis sive actualis (quando dicitur *ens*), vel realitatis actu (quando dicitur *esse* actu), in qua praeter oppositionem ad nihilum et ad non esse nulla est determinatio. *Esse divinum* in ipsa simplicissima ratione essentiae ex demonstratis est *Esse* singulare, determinatum determinatione summa, ultra quam intensior esse non potest. Unde patet illud *ens,* sub cuius ratione omnia concipimus, non solum non cognosci a nobis sub formali ratione divinae essentiae ut in se est, quod adversarii libenter utique concedunt; sed etiam non esse ens divinum, totâque sui ratione ab ente divino esse diversum.

Sane discrimen est maximum 1°. in ipso modo, quo ens utrumque concipimus. Conceptu *proprio entis* nobis exhibetur id quod est in creatis, siquidem ex his immediate illum abstrahimus; tum vero ex creatis *concludendo* pervenimus ad cogitandum ipsum *Esse exemplare,* principium et fontem totius *esse* creati et creabilis (1). Ideo non habemus

(1) **« Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est *ens*. Unde oportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad *ens*. Sed *enti* non potest addi aliquid quasi extranea natura... quia quaelibet natura**

conceptum *proprium* positivum huius *Esse* divini, quia non immediate in se cognitioni nostrae obiicitur, sed solum ex effectibus *aequivocis* (ordinis ab eo diversi) et ex adumbrationibus et similitudinibus *concludendo* (« ratiocinationum tactu » vid. supra p. 151.) illud attingimus. Hinc Patres docent, si *ens* spectetur, quod conceptu *proprio* per abstractionem ex creatis nobis exhibetur, Deum concipi debere per *negationem* et per ὑπεροχήν, dicendumque non esse *ens* et esse *super omnia entia* (supra th. XII. XXIII.).

2°. Discrimen est infinitum in ipsa intrinseca ratione *entis*, ex quo ille modus diversus concipiendi oritur. Ratio illa *entis*, quam primam et sub qua omnia mens nostra concipit, abstractissima est, constans quippe nota unica in oppositione ad *non ens;* adeoque est *intensione* minima, et propterea eius universalitas seu *extensio* est maxima; reperitur enim in omnibus quae sunt vel cogitari possunt, pertinens ad eorum intrinsecam formalem rationem: quamvis in *esse* actuali singulorum non nisi ens determinatum in concreto secundum propriam cuique rationem et diversos participationis gradus exstare possit, a quibus omnibus determinationibus abstrahendo intellectus nostri operatione ipsam illam ideam entis universalis concipimus. Contra vero *ens* quod Deus est, in ipsa sua ratione *entis* est plenitudo omnis absolutae perfectionis; et ideo *intensione* infinitum est atque per hanc ipsam rationem entis absoluti determinatum ad *esse* singularitatis, cui multiplicatio intrinsece repugnat.

Igitur 3[io]. simplicitas *entis in communi* est negativa per abstractionem ab omnibus perfectionibus determinatis, et

essentialiter est *ens*... Sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra *ens*, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius *entis* non exprimitur » etc. S. Th. de verit. q. 1. a. 1. Θ. « Ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius (rei) proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur. Sed Ens quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest. Et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractis intelligimus, cognoscimus *ens commune* sufficienter, non autem ens increatum » Ibid. q. 10. a. 11. ad 16.

ideo simplicitas illa non est nec esse potest in reali existentia, sed tantum in apprehensione mentis; *entis divini* simplicitas est positiva per infinitam intensionem perfectionis in ipsa ratione *entis absoluti*, et ideo necessario est in reali existentia, mentis autem nostrae apprehensione non nisi imperfectissime et per negationes eam assequimur. « Non considerarunt (Amalricus a Bena et eius sectatores), quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse (actu) non potest, sed sine additione consideratur..... licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est... Divinum autem *Esse* est absque additione, non solum cogitatione sed etiam in rerum natura, et non solum absque additione sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso, quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit *esse commune,* sed proprium.... In hoc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt, id quod in nobis simplicissimum invenitur (per abstractionem), non tam rem completam quam rei aliquid esse; Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfecte subsistenti » S. Thom. cont. Gent. l. I. c. 26. n. 6.

Denique 4°. sicut ens determinatum per multiplices gradus perfectionis creatae est aliqua imitatio essentiae divinae, ita etiam ratio *entis communis* et abstracte considerati habet in divina essentia suum exemplar et est eius quaedam adumbratio, eo tamen remotior, quo universalior et minus intensae perfectionis. Ratio igitur *entis* in Deo et in omnibus quae praeter Deum sunt, omnino diversa est; ac proinde *ens* de Deo et de omnibus quae praeter Deum concipi possunt, non *univoce* (non secundum eandem rationem entis) dicitur, sed dicitur *analogice,* quatenus ratio entis in creatis est adumbratio entis divini. « Ens praedicatum de omnibus non est natura increati, quia id quod praedicatur de omnibus, prima rerum creatarum est, ut dicit philosophus, et ens est commixtum omnibus et aliquid omnium existens. Ens autem creatum et increatum diversa sunt: et ens quod est aliquid omnium eorum de quibus praedicatur, et permixtum omnibus, et ens quod nihil est

omnium essentialiter et impermixtum omnibus, necesse est esse diversa. Et si quaeritur, quo differant sicut distinguente, dicendum quod essentia divina se ipsâ differt ab omnibus, et sua simplicitas et perfectio non permittunt ipsam alicui esse permixtam ita, quod sit de esse ipsius " Albertus M. Summae P. I. Tract. VI. q. 29. m. 1. a. 2. ad 1. (Cf. supra th. XXIII. n. III.)

Falluntur itaque magnopere, qui putant *esse* illud, sub cuius ratione concipimus quidquid intellectu concipimus, et cuius idea est omnium prima, reipsa Deum esse et proinde reflexe agnosci ac affirmari debere tamquam *Esse divinum*. Confundunt enim rationem entis quod est maxime abstractum, cum maxime concreto, universale cum essentialiter singulari, indeterminatum et perfectionis intensione omnium, quae concipi possunt, minimum cum summe determinato et perfectionis intensione infinito; denique ens quod, formaliter ut concipitur universale, extra mentem existere nequit, ut vero determinatur ad hoc vel illud ens singulare multiplicatum identificatur cum illis ipsis omnibus singularibus, confundunt cum ente intrinseca necessitate singulariter existente et ab omnibus tota ratione diverso, quae concipi praeter ipsum possunt; confundunt inquam *Esse* absolutum et *Ens a se* non solum cum esse participato sed cum esse, in quo concipitur participatio omnium minima.

Ingens haec fallacia, qua *ens simplex per abstractionem* substituitur *Enti simplici per absolutam perfectionem,* non modo principium est et velut compendium pantheismi in omnibus suis licet diversissimis formis, et non modo fundamentum erat theoriae Eunomianae de simplicitate Dei et de intuitione, qua nos essentiam divinam intelligamus; sed ex eadem etiam confusione vel ex parum attenta consideratione diversitatis omnimodae inter ens universale et inter ens divinum se ipso essentialiter singulare, ortae sunt falsae doctrinae nonnullorum eruditorum Catholicorum de *ente,* quod obiectum sit nostrae primae ideae intellectualis et nostrae immediatae intuitionis, et quod contendunt obiective et realiter esse Deum licet a nobis nondum sub ratione absolutae essentiae distincte et reflexe cognitum. In qua

quidem sententia etiam continetur falsa doctrina de ente creato, et porro falsa theoria de creatione, sive iam haec consectaria explicite deducantur, ut a nonnullis factum esse novimus, sive ab eis abstineatur.

Propositiones, quas suprema Congregatio S. Officii die 18. Sept. 1861. « tuto tradi non posse » pronuntiavit, nituntur omnes huic confusioni *entis nostrae intuitionis* cum *ente absoluto*. Ita illae enuntiabantur: « 1°. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale. 2°. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est Esse divinum. 3^{io}. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur. 4°. Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitia omnem etiam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. 5°. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur. 6°. Res creatae sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit. 7°. Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tamquam distinctum a determinata creatura (homine v. g.), creaturam producit. » — « Emi et Rmi DD. Cardinales praehabito voto DD. Consultorum omnibus et singulis propositionibus superius enuntiatis mature perpensis proposito dubio (utrum tuto tradi possint) responderunt: *Negative.* »

Corollarium 1. Cum *species* constet perfectione essentiali, quae multis singularibus communisipsa singularia unius naturae constituit et essentialiter diversa ab omnibus aliis; et *genus* similiter constet perfectione essentiali communi pluribus speciebus ac distinguente ab omnibus aliis: hinc *ens in communi* est extra omne genus, quia ob minimam perfectionis intensionem non distinguit aliquid ab alio, sed commune est omnibus; *ens divinum* est extra omne genus, quia infinita perfectionis intensione se ipso distinctum et diversum est ab omnibus, quae concipi praeter ipsum possunt,

et nihil in se habet, quod cuiquam alteri commune esse queat.

Corollarium 2. Qui quaerunt, utrum plus *entis* sit Deus una cum creaturis, quam Deus absque creaturis, absurdius loquuntur, quam qui quaereret, utrum plus artis sit mente Aligherii et divina comoedia simul computatis, quam si ars in mente poetae per se spectetur. Non animadvertunt scilicet, nomen *entis* prae ente absoluto et ente participato non esse univocum sed analogum, et ideo illa duo sub una *entis* ratione connumerari non posse. Entis absoluti nec plus esse potest nec minus, cum sit *plenitudo* intrinsecus et absolute necessaria; et ideo etiam essentia et possibilitas entis participati est absolute necessaria, quae tamen praeter ipsam divinam essentiam ad extra imitabilem nihil est actualis realitatis. *Esse* autem *actuale* creaturae contingens est non necessarium, adeoque eius plus esse potest et minus. Quare ad quaestionem an plus entis sit post creationem quam ante creationem, respondendum est distinguendo: est plus entis, si intelligas hoc nomine ens absolutum, *nego;* est plus entis, si intelligas ens alterius plane rationis quod praeter absolutum concipi potest, quodque ideo cum eo non connumerationem sed analogicam cognominationem admittit, subdistinguo: est plus entis i. e. plus essentiarum in ordine metaphysico, *nego;* plus entis i. e. plus actualis *esse* participati in ordine physico, *concedo.*

Dici tamen contra haec posset: *ens* debet concipi abstrahendo ab *Esse* absoluto et *esse* participato, in hac vero suprema abstractione comprehenditur sub *ente* ens divinum et ens participatum; ergo quaeri sane debet, utrum (intelligendo *ens* secundum illam abstractam rationem, et nulla adhuc concepta determinatione ad ens divinum et participatum) plus *entis realis* seu plus *esse in actu* sit post creationem quam creatione nondum supposita; idque affirmandum est, ne errore pantheistico entis participati realitas diversa ab ente absoluto in dubium vocetur.

Ad huius difficultatis declarationem sunt aliqua praemonenda de notione analogica *entis.* Notio entis iam in illa suprema abstractione, ubi nec absolutum nec participatum

ens distincte dicitur, ita comparata est, ut essentialiter exigat applicationem primo ad id quod ex intrinseca necessitate principaliter et in plenitudine *ens est,* et secundarie ad id quod ex ipsa suae entitatis ratione est solum imitatio entis absoluti, ab illo pendet, et ad illud habitudinem dicit. Unde notio illa entis non est abstracta ita, ut una et eadem ratio entis comprehendatur in duobus (increato et creato), quae aliis differentiis inter se distinguantur, sicut ratio generis *metaphysice* eadem reperitur in speciebus subiectis; sed *ens* abstractum est ita, ut licet non exprimatur ens increatum vel creatum, tamen in uno ratio entis sit plane alia quam in altero. Ideo notio illa entis non est *generica,* sed *analogica;* h. e. apta ut uni applicetur principaliter, aliis secundum diversam rationem cum subordinatione et habitudine ad illud prius: sicut e. g. ars abstracte considerata non dicit distincte artem in mente artificis vel artem in opere, sed utrique secundum aliam et aliam rationem applicari potest (vide Suarez Metaphys. disp. 28. sect. 3. n. 21.).

Iam his positis responsio ad obiectam difficultatem facilis est: quando quaeritur utrum post creationem sit *plus entis,* non potest quaeri utrum plus entis contineatur in notione abstracta; sicut quaerens, utrum post creatos homines sit plus humanitatis, non sibi vult, si mente sit sana, utrum post creationem plus contineatur in notione abstracta humanitatis; quod enim notione abstracta comprehenditur, nec augeri potest nec minui. Sensus ergo quaestionis est, utrum existentibus iam creaturis plura realiter existant, in quibus ratio entis realis seu *ipsius esse in actu* verificetur, quam solo ente necessario existente. Ergo in hac comparatione iam ratio entis applicatur ad diversa, et concipitur *ens divinum* et *ens participatum,* quae in ipsa suprema ratione *entis* omnino differunt. Ideo manet responsio superius data. Non possunt scilicet connumerari quae ipsâ ratione entis inter se differunt; sed dicendum, nec esse nec esse posse plus entis divini, quod est ipsum *Esse* in absoluta plenitudine; esse vero plus realis entis participati, seu potius incipere per creationem et augeri posse ens participatum reale, ac

etiam minui per annihilationem. Haec porro vindicatio diversitatis in ipsa *entis* ratione inter Deum et quidquid praeter Deum concipi potest, est necessaria et sola sufficiens exclusio pantheismi cuiuscumque formae.

CAPUT III.

DE PROPRIETATIBUS ABSOLUTIS DIVINAE ESSENTIAE, QUATENUS EST UNUM, VERUM, BONUM.

THESIS XXV.

Essentia divina una est unitate singularitatis.

« Ex demonstrata absolutae perfectionis plenitudine consequitur ea » divinae essentiae unitas, ut huius multiplicatio et deorum numerus » nec mente concipi possit, quin eiusdem divinae essentiae notio sub» vertatur; merito proinde Patres polytheismum dixerunt esse athei» smum. »

In Scripturis et a Patribus rationem divinae essentiae, quae est ipsum *Esse* simpliciter, declarari ut absolutae perfectionis plenitudinem, et ex hac ipsa definiri unitatem, ut praeter illum qui est יהוה ἄλφα et ὤμεγα, primus et novissimus, principium et finis, nihil sit entis divini et absoluti, in thesibus superioribus demonstratum est. Nunc ex fundamentali doctrina absolutae perfectionis ipsam intrinsecam repugnantiam multiplicationis praeeuntibus Patribus distinctius explicare conabimur.

I. Consideratis perfectionibus singulis e. g. veritate, bonitate, sapientia etc. facile intelligitur plane repugnare, ut *perfectio* quae est simpliciter perfectio, h. e. quae totam rationem perfectionis comprehendit, sit multiplicabilis et non omnino una. Quis enim sapientiam cogitans, quae sit tota ratio sapientiae ἡ ἀυτοσοφια, non evidenter intelligit, tam repugnare, ut eius duae sint inter se distinctae rationes integrae, quam repugnat, ut tota ratio absolutae realitatis seu absoluta totalitas mente concipiatur duplex, una distincta ab altera absoluta totalitate? Iam vero veritas, bonitas, sapientia et perfectio plane omnis, quae concipi potest in tota ratione perfectionis et nullâ imperfe-

ctione limitata, ex demonstratis non est abstractus tantum conceptus, sed est ex intrinseca necessitate realiter existens (1); non est nec esse potest essentia tantum in statu ideali, sed est ipsum *reale Esse (Ego sum qui sum)*; est יהוה, verus et infinitus Deus. Ergo intrinsece repugnat, ut divinum Esse absolutum multiplicetur, ac numerus aliquis sit Deorum. « Ipsa veritas unus est Deus, inquit S. Fulgentius ad Donatum c. 4; et sicut excepta una veritate non est alia veritas, sic absque uno vero Deo non est alius verus Deus.... et ita non possunt duo veri Dei veraciter dici, sicut una ipsa veritas naturaliter (ex intrinseca rei natura) non potest dividi. »

Sane si duo infinita et quae sint ipsius *Esse* absoluti plenitudo, non inquam mente concipias (id enim fieri non potest), sed verbis enunties, dixisti unum esse infinite perfectum, cui desit infinita perfectio, quae est in altero; et hoc alterum itidem dicis totius entis absoluti plenitudinem, cui desit tota entis absoluti plenitudo, quae est alte-

(1) Abstracta nomina adhibentur duplici modo, apprime distinguendo. Designant 1° perfectionem formaliter ut abstractam ex creaturis, quae sit in multis: hoc modo abstracta nomina semper exhibent ideam universalem, cuius obiectum ut *universale* extra mentis conceptum nec est nec esse potest in rebus; quidquid enim existit, singulare est; adeoque in rebus obiectum ideae universalis et abstractae est singulare multiplicatum in singulis et in concretione cum aliis rationibus realitatis, a quibus facta est abstractio. Sic concipi et nominari possunt omnes creaturarum perfectiones e. g. bonitas creata. 2° Perfectiones simpliciter simplices possunt significari nomine abstracto non formaliter ut a creaturis abstractae, sed ad designandam rationem absolutam et perfectionem *per se*, quae non est participata in multis, sed supereminens principium participationis et προουσια ὑπερουσια ac αὐτοουσια. Ita obiectum ideae non est universale sed maxime singulare, non est solum in statu ideali sed realiter et necessario existens, licet a nobis imperfecte significetur per modum formae abstractae. — Ex his simul patet, ut id obiter moneam, qua re erraverint Platonici et quidam defensores realis unitatis naturae specificae medio aevo, qui docuisse feruntur obiecta idearum universalium extra mentem esse ut formas universales per se consistentes, ita ut humanitas e. g. non solum cogitatione et ἐπινοια sed ontologice et in se una sit (ὁ ἄνθρωπος), quae communicetur singulis hominibus. Cf. Suarez. Metaphys. disp. VI.

rius naturae infinitae a se distinctae: de utroque ergo totam perfectionis plenitudinem affirmas simul et negas; « tantum enim, si dii plures sunt, singulis deerit quantum in ceteris fuerit » Lactant. Instit. l. I. c. 3. Igitur « si extra illum est aliquid (absolutum ab eo non pendens) iam non omnium est pleroma, neque continet omnia; deerit enim pleromati, aut ei qui sit supra omnia Deo, hoc quod extra eum dicunt. Quod autem deest (i. e. cui aliquid deest) aut delibatum est ab aliquo, hoc non est omnium pleroma » Iren. l. II. c. 1. n. 2. Hoc ipsum expressit Boëthius (de consolat. phil. l. III. prosa 10.) verbis ad rei evidentiam detegendam aptissimis: « quae discrepant bona, non esse alterum quod sit alterum liquet, quare neutrum poterit esse perfectum, cum alterutri alterum deest. »

Est haec intima ratio, cur divinae essentiae multiplicatio repugnet, atque adeo cur eius unitas non sit, qualis est unitas in numero; sed sit supra unitatem (vide superius p. 168.). Unde si quis attentus inspexerit, videbit hoc argumentum vel supponi vel implicite contineri in ceteris omnibus, quibus PP. ex ipsa perfectione divinae essentiae unitatem Dei demonstrare solent, puta quod, si duo essent Dii pluresve, nullus esset summus (1); quod nulla inter plures posset esse differentia (2); quod plures Dii superflui essent, cum unus sufficiat (3). Item ubi unitatem demonstrant ex ratione entis necessarii, hoc ipsum argumentum ex plenitudine perfectionis deductum est medii instar termini; ex necessitate enim existendi colligunt perfectionis plenitudinem et ex hac unitatem, cui omnis multiplicatio repugnet. « Porro autem, ita de sua philosophia scribit Hilarius (de Trin. I. n. 4.), divinum et aeternum nihil nisi unum esse et indifferens pro certo habebat animus, quia id, quod sibi ad id quod esset, auctor esset, nihil necesse est extra se, quod sui esset praestantius, reliquisset; atque ita omnipotentiam et aeternitatem non nisi penes unum esse. »

(1) Tertull. c. Marc. I. c. 3; Novat. de Trin. c. 4.
(2) Gregor. Nyss. orat. catech. prolog.
(3) Tertull. c. Marc. I. c. 5.

II. Haeretici igitur tritheitae, qui naturae divinae infinitatem explicite non negabant, eius tamen unitatem solum specificam non omnimodae singularitatis esse docebant, non minus rationi quam fidei revelatae principali fundamento repugnabant, nec poterant haeresim suam tueri, quin notionem ipsam perfectionis infinitae Dei, quam et revelatio docet credendam et ratio bene consulta assequitur intelligendo, omnino perverterent. Idolorum vero et multorum deorum cultores gentiles, ac qui nomen christianum usurpabant, Gnostici, Marcionitae, Manichaei ipsa deorum multiplicatione negabant Deum, quatenus deos affirmabant; dum divinitati vel creaturam vel mentis aliquod ludibrium tamquam obiectum cultus supremi substituebant, et « Deum quem ignorare non poterant, nolebant cognoscere » (1). Praeclare Tertullianus ait: « Deus si non unus est, non est; quia dignius credimus non esse, quodcumque non ita fuerit, ut esse debebit. Deum autem ut scias unum esse debere, quaerere quid sit Deus, et non aliter invenies » Tertull. c. Marc. I. 3. Unde a S. Paulo Eph. II. 12. deorum cultores ἄθεοι vocantur; et SS. Patres cultum plurium deo-

(1) Dii, quos homo a Deo *qui solus est,* aversus (ἀπόθεος) sibi fingit, sunt vel creatura *in concreto,* cui vires et perfectiones aliquas adscribit *ex creaturis abstractas* gradu superiores, non tamen tota entis ratione diversas et eminentes supra perfectiones, quas in creaturis actu existentes cognoscit (hinc cultus astrorum, hominum, animalium, plantarum, vita carentis materiae); vel sunt vires et notiones *abstractae* ex creaturis, quas sibi *fingit concretas* (hinc aeones Gnosticorum, genii, fatum, natura naturaeque multiplices vires deificatae, quo pertinet etiam τὸ πᾶν et ens absolutum i. e. indeterminatum et abstractione universale pantheistarum). Ex his patet, cur attributa divina, quae appellavimus *negativa,* nulla diis fictitiis umquam adscripta fuerint nec adscribi potuerint; quae vero attributa *positiva* fingebantur, ex eadem ratione numquam *per negationes* concipiebantur ut proprie divina. Si qui vero deorum cultores praesertim philosophi intelligerent attributa per negationes secundum modum superius a nobis explicatum, ii hoc ipso unum verum Deum cognoscebant, licet practice eum non agnoscerent. Porro ex his constat iterum, quomodo nomen *Ego sum,* quamdiu conservatur significatio, qua usurpatur Exod. III. 14. ceterisque Scripturae locis, sit prorsus incommunicabile, et ne fictione quidem alteri praeter unum Deum tributum sit umquam aut tribui possit.

rum dicunt esse negationem Dei, polytheismum esse atheismum (την πολυθεοτητα ἀθεοτητα ἑιναι λεγομεν Athan. cont. gent. n. 24. 40.).

THESIS XXVI.

De unitate simplicitatis *in divina natura.*

« Ex demonstrata absoluta perfectione divinae essentiae aeque ac » unitas Dei sita in repugnantia multiplicationis naturae consequitur » unitas, quae est absoluta simplicitas citra quamvis in Deo ipso com- » positionem sive physicam sive metaphysicam. Demonstratur id pri- » mum ex ipsa intrinseca ratione compositionis, quae necessario sup- » ponit imperfectionem. »

Quia nobis facilior est explicatio compositi quam simplicis, hoc ex illo tamquam notiori declaramus. In composito *a*) spectari debent partes, sive per se singulae in re ipsa physicum aliquid sint realiter distinctum ab aliis partibus, atque adeo partes sint reales componentes totum, cuiusmodi sunt materia et forma substantialis e. g. in homine, partes integrantes in corpore, atque substantia eiusque accidentia, quae meri modi non sunt; sive partes non sint res in obiecto ipso distinctae, concipiatur tamen una cum praecisione obiectiva ab altera ita, ut una praecise accepta intelligatur esse imperfecta et perfici per alteram, idque contingenter non ex intrinseca rei natura et necessitate. Hac ratione intelligimus compositionem ex essentia et *esse* (actuali), ex natura et hypostasi formaliter accepta, et universim ex subiecto et modis contingentibus proprie dictis, ac postremo ex gradibus metaphysicis generis et differentiae specificae. Porro quidquid habet partes, est aliquo modo multiplex et non omnino in se indivisum et indivisibile; quod vero partes nullas habet, est plane in se indivisum, hoc autem dicitur *unum* (1). *b*) Spectari debet partium in unum coitio, ex qua formaliter prodit

(1) « Unum et idem es, quia simplex es et dividi non potes » Speculum Augustini c. 33. Contra vero: « quidquid est partibus iunctum, ait S. Anselmus Proslog. c. 18, non est omnino unum sed quodammodo plura et diversum a se ipso, et vel actu vel intellectu dissolvi potest.»

compositum, cuius immediata et directa negatio est *simplicitas*. Quare *unum in se* (in sensu declarato unitatis) et *simplex* non re sed modo solum considerandi distinguuntur; videlicet *unum in se* consideratur in oppositione *ad multa ex quibus constat compositum, simplex* in oppositione *ad compositum quod constat ex multis.*

Ex his ulterius colligitur, compositum ipsum eo magis accedere ad rationem simplicis, quo partes minus habent realitatis distinctae, et quo arctius in unum coeunt indivisum. Prae corporeis igitur, in quibus partes tum constituentes tum integrantes sunt substantiales, omnino simplices sunt spiritus creati, in quibus non alia potest esse compositio quam qualitatum, habituum, actuum spiritualium, qui insint substantiae experti substantialium partium. Si vero comparentur cum purissimo actu, ubi nullam esse vel esse posse huiusmodi compositionem demonstrandum aggredimur, spiritus creati a Patribus quandoque negantur esse simplices. Postquam S. Basilius ep. 8. ad Caesar. n. 2. T. III. p. 82. demonstravit compositionem substantialem quidem in mundo, in homine; accidentalem vero ex substantia et adventitia sanctitate in angelis, adeoque eos simplices non esse; subdit: « quapropter et *numerus* omnis ea designat, quae materialem et circumscriptam naturam (ἐνυλον και περιγραπτον φυσιν) sortita sunt, *monas vero et unitas* simplicis et incomprehensibilis essentiae insigne est. »

Compositionum species enumerari solent: ex materia et forma substantiali, ex partibus integrantibus, ex substantia et accidentibus, ex essentia et esse, ex natura et hypostasi, denique ex genere et differentia. Ut iam sensum definiamus ac rationem declaremus, quomodo et quare enuntiatae omnes compositiones, quarum aliquae ne reales quidem esse videntur, in Deo repugnare dicantur, imprimis ipsa ratio *partis* consideranda est. Nomine partis intelligitur imperfectum, quod per alterum ei sese communicans et uniens perfectionem accipit. Unde partes proprie dictae mutua communicatione sui semper sese invicem perficiunt, et totius compositi perfectio ex unione ac mutua commu-

nicatione omnium partium prodit. Quidquid ergo habet rationem partis, vel concipitur in mera *potentia* (potentia obiectiva) ad perfectionem, quam Graeci ἐντελέχειαν, Scholastici *actum* vocant; vel est in actu quadamtenus et in potentia ad aliquam ulteriorem perfectionem sibi advenientem ab alterius communione (potentia receptiva). Pars igitur quatenus pars, est ens incompletum. Ex hac intrinseca partium ratione intelligitur, quomodo compositiones diversae enumerari solitae, consectaria sint et certa indicia limitationis. Ubi *compositio* est *physica* ex partibus in re ipsa distinctis, sive iam partes substantiales sint, sive altera sit accidens tantummodo, causa est liquida. Cum enim partes singulae eo ipso quod partes sunt, essentialiter sint ens circumscriptum negatione perfectionis absolutae, perfectio totius efflorescens ex mutua communicatione finitorum non potest esse absoluta et infinita, quia finitum et infinitum, perfectio secundum quid et perfectio absoluta non gradu sed tota intrinseca ratione et essentia differunt.

Iam vero haec eadem ratio, quae repetitur ex imperfectione necessario inclusa in compositione ex partibus, locum etiam habet in *compositione metaphysica,* etiamsi ea, quae concipiuntur tamquam partes, in obiecto ipso non sint distincta ut res a re. Fatemur, nostro ingenio nos intelligere non posse essentiam in actu et existentiam seu esse huius essentiae tamquam duas res distinctas. Putamus etiam, substantialem naturam in ipsis creatis non aliqua re superaddita, quacum physice componatur, esse hypostasim, sed eo solum, quod est tota sibi, et non natura superioris hypostaseos per modum partis; de qua re in tractatu de Incarnatione prolixe disputavimus. Concedimus denique, gradus metaphysicos animalis e. g. et rationalis in homine non componi ut duas partes reales ad unum totum, sed esse unam rem, in qua tamen *praecisione obiectiva* duo distinguantur ita, ut quod intelligitur conceptu generis, non includat illud, quod intelligitur conceptu differentiae. Compositionem igitur methaphysicam non ideo in Deo repugnare defendimus, quia in ea partes concurrant realiter distinctae, quae sane in perfectione infinita nullae esse

possunt, ut paulo ante demonstravimus; sed ideo enumeratis compositionis rationibus in *Esse* necessario et absoluto locum nullum esse posse tuemur, quia haec compositio metaphysica unice concipitur et concipi potest ratione contingentiae et limitationis, quae in essentia, in natura, in genere et specie creatorum est, et ipso hoc conceptu compositionis exprimitur ac intelligitur.

Nam 1° quia essentia creaturae non necessario est existens realiter, sed per se est in statu merae possibilitatis, seu in potentia obiectiva; ideo dum *esse* determinati ordinis e. g. angelus a Deo creatur, concipimus essentiam angeli, cui accedat *esse in actu*. Hoc autem nihil aliud significat, quam quod intelligimus hanc essentiam realiter existentem non esse necessario existentem. Atqui in Deo essentia est ipsum *Esse*, nec potest proinde concipi divina essentia cui accedat divinum *Esse;* essentiam enim divinam si intelligas ita, ut *Esse* ei accedat, perinde et etiam magis absurdum foret commentum, ac si concipere velles essentiam creaturae alicuius, cui accedat intrinseca possibilitas. Vide supra th. XXII. n. II.

2°. Rursum licet subsistentia seu id, quo formaliter *substantia prima, singularis, integra,* constituitur hypostasis, etiam in creatis non sit aliqua res distincta, quae cum illa natura substantiali componatur; sed sit ipsa substantiae *totietas in se* (1), h. e. sit unum *totum in se,* quatenus non communicatur alteri ad modum partis: nihilominus hoc ipsum, non esse alterius, non est essentiale naturae finitae nec ex necessaria suae perfectionis exigentia; sed potest natura integra et actu existens esse ad modum partis perficiendae natura personae superioris saltem divinae, ut ex mysterio Incarnationis fide constat. Hinc non nisi ex hoc mysterio didicerunt christiani philosophi et theologi considerare hypostasim creatam velut compositam ex ipsa natura et modo subsistendi per se, qui ei non est essentialis. Hoc autem ipsum consequitur ex naturae limitatione, et limitationis est indicium certissimum. Quamobrem natura

(1) Rusticus diaconus cont. Acephalos Galland. T. XII. p. 69.

divina ex ipsa ratione perfectionis infinitae absolutâ necessitate intrinsecâ in se est, ita ut omnino repugnet eam esse alterius ad modum partis, eo ipso quod est absolutum *Esse*, cui nulla potest accedere perfectio.

Licet ergo etiam in Deo ratione distinguamus, ut PP. frequentissime monent, naturam absolutam et tres subsistendi modos (τροπους της ὑπαρξεως), haec non est compositio in Deo. Non est compositio physica ut per se constat, cum etiam in hypostasi creata physicam esse negemus, et cum « quaelibet trium personarum sit substantia, essentia sive natura divina, et illa res sit Pater, Filius et Spiritus Sanctus » (cf. Conc. Later. IV.). Neque est compositio metaphysica, qualem in hypostasi creata asserimus. In creatis enim concipere possumus naturam cum *obiectiva praecisione* a modo subsistendi per se, quia hic modus non est naturae creatae essentialis: in Deo autem possumus nostro imperfecto modo intelligendi concipere naturam solum cum *distinctione formali,* non tamen *praecisione obiectiva* ab ipso modo subsistendi per se; h. e. possumus cogitare naturam, quin expressè cogitemus subsistendi modum, sed non possumus naturam infinitam cogitare ita, ut modus *subsistendi per se* non includatur in re cogitata; quia *subsistentia per se* est tali naturae essentialis, i. e. est ex intrinseca necessitate perfectionis infinitae. In creatis potest natura cogitari et esse sine modo subsistendi per se, et ideo hic modus potest concipi accedens tamquam gradus metaphysicus superadditus naturae per se consideratae; divina autem natura nec esse nec cogitari potest quin sit substantia tota in se, in quo ipso sita est ratio hypostaseos, et ideo haec ratio hypostaseos non potest cogitari ut *gradus* aliquis metaphysicus superadditus naturae, quamvis possit cogitari formalis ratio naturae seu quidditatis, quin expresse cogitetur formalis ratio hypostaseos. Ita ens potest cogitari quin expresse cogitetur ratio boni; sed quia ens ex intrinseca sua ratione est bonum, ideo ratio boni non potest cogitari ut gradus metaphysicus enti superadditus, sed solum ut expressior modus entis. (Cf. supra p. 160.)

Haec quidem clara sunt, si ut una natura ita una esset

persona divina; sed maior potest oriri difficultas, eo quod fide novimus, unam naturam subsistere trino subsistendi modo, et naturam unam esse in tribus personis realiter inter se distinctis. Videtur enim natura debere concipi ut per se non subsistens, cui tamquam gradus ulterior saltem nostro modo intelligendi accedant relationes paternitatis, filiationis, processionis, quibus constituantur personae subsistentes; atque ita videtur in persona divina esse metaphysica compositio ex natura et modo subsistendi, non minus quam in hypostasi creata. Praeterea tres personae distinctae videri possent constituere unum Deum, ubi autem realiter distincta constituunt aliquod unum, non solum metaphysica sed physica est compositio.

Respondetur ad *primum:* debet sane ratione cum fundamento in re distingui una summa res ut natura absoluta et communicabilis, et eadem una summa res ut tres relativi realiter inter se distincti Pater, Filius, et Spiritus Sanctus. At dum concipitur natura absoluta, non concipitur ut incompleta et complenda velut per gradum ulteriorem paternitatis et filiationis et processionis; sed eadem res infinita ex intrinseca necessaria perfectione simul est absoluta (et sub hac ratione natura communis) et simul relativa (et sub hac ratione tres invicem incommunicabiles i. e. distinctae hypostases). Unde nobis est utique necessarius duplex conceptus, ut unam rem intelligamus tamquam absolutam naturam non sane velut aliquid adhuc complendum sed solum nondum expresse concipiendo sub ratione relativi, et deinde eandem omnino rem intelligamus expresse sub ratione relativi atque ita ut tres distinctos, ad analogiam modi quo diximus concipi ens, verum, et bonum non per additionem graduum veri et boni ad ens, sed per expressiorem modum entis. Uno verbo, quia natura infinita non potest concipi ut complenda per aliquem gradum superadditum, atque adeo non potest concipi ut pars metaphysica, propterea nulla ibi potest intelligi compositio metaphysica. In forma respondetur ad obiectionem: natura debet concipi ut per se non subsistens, *distinguo:* debet concipi cum *praecisione obiectiva* a subsistentia, h. e. ita ut subsistentia in

re cogitata non contineatur, *nego;* potest concipi cum *distinctione formali*, h. e. ita ut subsistendi modus non expresse cogitetur, *concedo*. Quod additur, concipi subsistentiam ut accedentem gradum ulteriorem, negandum est. De his vide Tract. de Trin. th. XXI. sqq.

Obiectio *secunda* de compositione physica est nimis absurda. Personae non sunt partes se invicem perficientes ad componendum aliquod totum. Tres personae unum sunt, quatenus tum singulae tum omnes simul identice sunt ipsa natura divina, adeoque a natura divina realiter non distinguuntur; ubi autem nulla realis distinctio, ibi nulla potest esse realis compositio. Quatenus vero inter se invicem realiter distinguuntur per relationes oppositas paternitatis, filiationis, processionis non coniunguntur ad unum componendum. Personae igitur in quo unum sunt (in natura), nullam habent distinctionem; in quo distinctae sunt (in relationibus propriis), non habent unitatem. Non ergo sunt una alterius pars sed singulae sunt per se subsistentes; nec sunt partes concurrentes ad unam componendam naturam, sed singulae et omnes simul sunt ipsa natura: Sancta Trinitas unus Deus (cf. Petav. de Deo l. II. c. 3. 4.).

3[io]. Reliqua est compositio postrema ex gradibus metaphysicis generis et differentiae. In hac itidem limitationem entis supponi tamquam necessariam conditionem, vel ex ratione manifestum est, quâ superius Coroll. 1. ad th. XXIV. declaravimus, cur *Esse* absolutum nec generis nec differentiae rationem habere possit. Nam sub gradu generico concipimus perfectionem, quae sit in potentia ad aliam perfectionem, scilicet ad perfectionem specificam, et quae proinde involvat in ipso suo conceptu limitationem. Pariter sub differentia specifica concipimus perfectionis gradum, qui non includit perfectionem generis, multoque minus includit perfectionem infinitam, sed ex propria sui ratione limitatus est. Ergo tam genus quam differentia intelligitur ut aliquid incompletum et ut pars complenda. Ergo dum concipimus compositionem ex gradu entis generico et ex gradu entis specifico, eo ipso intelligimus ens tam secundum unam quam secundum alteram rationem limitatum. Ergo etiamsi

divinae perfectioni et simplicitati non repugnet quaevis distinctio perfectionum, quae sit tantum secundum rationem et nostrum modum intelligendi, repugnat tamen haec distinctio per rationes ex sua intrinseca indole limitatas, quales sunt in compositione ex genere et differentia. Praeterea genus et species in sua ratione formali includunt multiplicationem seu multiplicabilitatem in individuis, ita ut unitas generis et speciei sit ex ipso suo conceptu unitas tantum logica et secundum rationem, multiplicabilitas autem perfectionis et naturae, cuius notio genere et specie continetur, sit ontologica et secundum rem ipsam. Atqui multiplicabilitas et negatio omnimodae singularitatis enti infinito repugnat. Ergo ex hoc etiam capite manifestum est, rationem generis et speciei essentialiter fundari in entis limitatione. Nullus ergo huic distinctioni ac proinde etiam nullus huic compositioni in Deo essentialiter uno unitate singularitatis locus esse potest.

Corollarium. Simplicitas absoluta non est formaliter perfectio ex negatione, quod simplex nullas habet partes; sed ex positiva intensione perfectionis, quod ipsum *Esse* est omnis absoluta perfectio et ideo nihil ibi concipi potest limitatum defectu ulterioris perfectionis possibilis. Haec autem limitatio est essentialis conditio *partis* et *quasi partis*. Ideo propter intensionem perfectionis nulla ibi potest concipi *pars* vel *quasi pars* perficienda per aliam *partem* aut *quasi partem*. Unde dici potest: simplicitas non est perfectio quatenus simplex non habet partes, sed quatenus non potest esse *pars* vel *quasi pars* (1).

(1) Sicut repugnat Deum esse compositum ex partibus, ita etiam repugnat, ut Deus tamquam pars veniat in compositionem alterius. Neque enim pars esse potest, nisi sit in potentia ad perfectionem, quam recipiat communicatione alterius partis. Composita quidem dici potest et a PP. dicitur hypostasis Christi (h. e. hypostasis Christus), non quod hypostasis Verbi per se sit composita vel *tamquam pars* veniat in compositionem cum natura humana, neque enim a natura humana perfectionem aliquam accipit; sed dicitur Christus hypostasis composita, quatenus una hypostasis ut suam habet naturam duplicem divinam et humanam, quae posterior in Christo est per modum partis, et *quasi pars*. De his diximus in Tract. de Incarn. thes. XXXVI.

Unde in creatis quoque, quorum simplicitas comparata cum divina est solum *secundum quid,* perfectio formaliter non est in negatione partium, sed in realitate intensiva ipsius entis. Quia vero omnis entitas creata est limitata defectu ulterioris possibilis perfectionis et ideo perfectibilis, ad perfectionem creaturae requiritur compositio eo maior physica vel metaphysica, quo intrinseca entitativa perfectio est minor. « Apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici sed in multis; sed perfectio divinae bonitatis invenitur in uno simplici » S. Th. 1. q. 3. a. 7. ad 2.

Ex dictis facile componitur lis inter Scholasticos, quorum alii negant cum Caietano simplicitatem esse perfectionem per se, alii affirmant. Si intelligitur ontologica perfectio excludens compositionem, ea sane est perfectio per se et simpliciter; si sola negatio partium intelligitur, haec per se et citra perfectionem ontologicam non est perfectio. Cf. Ludov. Molina in 1. q. 3. a. 7. disp. 2. Ulterius patet ex dictis, quid valeat argumentum ex perfectione simplicitatis ductum contra possibilitatem entium simplicium materialium, quae dicuntur simplicia, quatenus supponuntur nullis constare partibus integrantibus, atque adeo carere extensione. Quidquid sentias de talibus entibus, certe ridiculum est negare eorum possibilitatem ex eo, quod simplicitas est perfectio.

THESIS XXVII.

Ex documentis revelationis declaratur divina simplicitas, *et propria eius ratio, quod Deus est* actus purus.

« Dogma omnimodae simplicitatis Dei in doctrina christiana non » modo semper habitum est citra controversiam certissimum; sed tum » in Scripturis tum in doctrina Patrum etiam explicite declaratur di- » vinae simplicitatis ratio intrinseca, quod in Deo et perfectio omnis » et nominatim intellectio ac volitio realiter est ipsa Dei substantia: » unde simplicitas eo tandem revocatur, quod divina essentia est *actus* » *purus* perfectionis. »

I. Quod pertinet ad professionem dogmatis (praescindendo ab eius subtiliori declaratione), Patres 1° illud pro-

ponunt multipliciter praedicatione explicita. Docent Deum esse *simplicissimum et ab omni compositione remotissimum* cum Cyrillo Alex. Thesaur. XIII. 2; XIV. 1. 2; *summe simplicem* cum Augustino de Trinit. VI. 6; *primum et purissimum simplex* cum Bernardo in Cant. serm. 81; *tam simplicem quam unum, et si dici potest, unissimum* cum Bernardo Consid. l. V. c. 7; *super omnem simplicitatem* cum Cyrillo Alex. dialog. I. de Trin.; *unam simplicitatis eminentiam* (*ὑπερβολὴν*) cum Dionysio de div. nom. c. 5. Hanc denique esse veritatem ex iis, in quas universum nomen christianum consenserit, Origenes tradit de Princ. I. n. 6; immo ipsum « universum genus humanum Deum simplicem non compositum esse fatetur, » teste Cyrillo Alex. Thesaur. XXXI. Hinc quamvis compositionem negando et excludendo aiunt, Deum existimare compositum « nimis stolidi et hebetis esse hominis » Gregor. Nyss. cont. Eunom. I. p. 68; Basil. ep. 141; « esse summae impietatis » Damasc. Fid. orth. I. 12; « esse absurdum et nefarium » Maxim. centur. IV. de charit. c. 8; « esse blasphemum » Cyrill. Hier. catech. VI; « esse novum blasphemiae genus » Athanas. de Synod. n. 34.

2°. Frequenter tum PP. tum Concilia assumunt dogma de omnimoda simplicitate Dei tamquam fundamentum et principium, ex quo vel alias doctrinas revelatas probant et declarant, vel errores convincunt et damnant. Ita in Concilio Later. IV. unitas divinae naturae in distinctis personis, quin inde sequatur quaternitas, quod Abbas Ioachim obiiciebat, declarata est ex simplicitate naturae divinae: quia tres personae et quaelibet earundem sunt natura illa et essentia; atque ita non aliud et aliud, sed idem omnino sunt Pater, Filius, et Spiritus Sanctus, siquidem tribus personis communis est non ex parte sed ipsa tota natura « utpote simplex omnino » : adeoque ratione divinae simplicitatis personas non a natura sed solum inter se invicem distingui, Patres definiunt. Eodem principio simplicitatis damnata est primum ab Episcopis Galliae, deinde in Concilio Rhemensi praesidente ipso Pontifice Eugenio III. doctrina Gilberti Porretani, qui Deum deitate Deum, non tamen deitatem esse docebat; sicque attributa tamquam

formas in Deo esse putabat, ut Deus non sit unumquodque ex attributis quae nos distinguimus, nec attributa singula sint Deus. Doctrina haec, inquam, abolita est ex principio, quod « summa et increata natura quae est Trinitas Deus, hanc sibi vindicat meram singularemque suae essentiae simplicitatem, ut non aliud et aliud... inveniatur in ea.... Absit ut assentiat catholica Ecclesia, esse videlicet substantiam vel aliquam omnino rem, qua Deus sit, et quae non sit Deus » (S. Bernard. in Cant serm. 80. n. 5–8, ubi contr. Gilbertum disputat). Hinc intelligitur Concilii definitio, ut eam quidem refert Otto Frisingensis, « ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum sed etiam nominativi, » h. e. non solum Deus deitate sed etiam deitas.

Diu ante has controversias, ubi directe « ab haereticis non a dialecticis » (Bernardus) ipsa Dei summa simplicitas in dubium vocabatur, Patres vetusti Basilius, Nazianzenus, Nyssenus, Chrysostomus, Cyrillus aliique legendi apud Petavium l. II. c. 4. et 6. n. 9. seqq. eandem simplicitatem Dei assumebant tamquam principium, quo haeresim Arianam oppugnabant. Athanasius or. V. adv. Arian.; Basil. contr. Sabell. hom. 27; Cyrillus Thesaur. XIV; Dialog. V. de Trin.; Damasc. Fid. orthod. I. 18. verissime et subtilissime argumentantur. Filius in Scripturis dicitur sapientia, voluntas, virtus Patris, simul vero a Patre distinctus: ergo, inferunt, vel est sapientia subsistens, tum vero Deus est; vel est qualitas inhaerens Patri, tum vero Deus est compositus, quod ex omnium confessione est absurdum (1). Praeterea subdolam confessionem Arianorum docentium, « Filium esse ex Patre, non tamen ex substantia (ἐκ της ὀυσιας) Patris » refellit Athanasius (l. de Synodis et l. de decretis Nicaen.) deducendo sententiam ad absurdum, cuius etiam Arianos puderet, videlicet ad negationem omnimodae simplicitatis in Deo; se-

(1) Βουλησις και σοφια και δυναμις ὁ ὑιος ἐστι του πατρος, ὀυ χρη γαρ λεγειν ἐπι θεου ποιοτητα, ἱνα μη συνθετον ἐιπωμεν ἀυτον ἐξ ὀυσιας και ποιοτητος **Damascenus l. c.**

queretur enim, si sincera esset eorum professio, in Patre praeter substantiam aliud esse ab ea distinctum, atque ita Deum fore compositum. « Dixistis ex Deo esse Filium, ergo iam ex substantia Patris esse dixistis » (1). Ex eadem denique ratione simplicitatis divinae PP. confutant Arianam tergiversationem, qua Filium Patri alii similem alii dissimilem dicebant. Atqui, inquiunt Athanasius ep. ad Afric. et Basilius ep. 141, si Filius Patri consubstantialis non est, similis aut dissimilis Patri dici solum posset ratione qualitatum; si vero in Deo qualitates esse dicitis, Deum fingitis compositum: « absit hoc; simplex est enim substantia, in qua non inest qualitas » (2). Ex paucis quae descripsimus, constat, quam certa fuerit totius christianae antiquitatis professio, nihil de Deo dicendum esse, quod compositionis suspicionem habere possit, et quam grave ac capitale hoc divinae simplicitatis dogma SS. Doctores aestimaverint.

II. Non tam solliciti sumus in hac thesi de re ipsa *an sit,* quam potius de ratione eius intrinseca, *qualis sit* divina simplicitas; quomodo nempe iuxta Scripturarum doctrinam et praedicationis ecclesiasticae explicationem paulo distinctius ea intelligi possit quaerendo ex fide intellectum.

1°. Supponimus hîc velut per se manifestam in Deo eam simplicitatem, quae partes substantiales excludit sive constituentes sive integrantes, cuiusmodi sunt in corporibus vel in iis, quae saltem etiam materiali aliqua parte componuntur. Quomodo enim per se evidens non sit, Deum perfectionem absolutam non posse constitui aut compleri eo, quod ex intrinseca sua ratione imperfectum est tum gradu et ordine entis per se spectato, tum spectata compositione partium, quibus constat? « Materias hebetes natura illa non recipit, neque ex diversis constat ut maneat » S. Hilar. Trin. VI. Propter hanc rei evidentiam in Scripturis etiam veteris Testamenti, ubi cautio maior necessaria fuisse videri posset, passim sine periculo usurpantur locutiones anthropomorphicae, quibus Dei operationes et relationes ad

(1) Ἐιρηκατε δε ὑμεις ἐκ του Θεου τον ὑιον, δηλονοτι ἐκ της ὀυσιας πατρος ἀυτον ἐιρηκατε.

(2) Μη γενοιτο, ἁπλη γαρ ἐστιν ὀυσια, ἐν ᾗ ὀυκ ἐνι ποιοτης.

extra describuntur. « Deus qui ubique et in omnibus est, totus audit, totus videt, totus efficit, totus incedit... Virtus Dei quae aequalis et indiscreta (una indistincta) est, officiorum et membrorum habet nomina, ut virtus qua videt, oculi sint; virtus qua audit, aures sint; virtus qua efficit, manus sint; virtus qua adest, pedes sint, officiorum diversitates virtutis huius potestate peragente » Hilar. in Ps. 129. n. 3. Mirum sane est inter Christianos reperiri potuisse (Audianos et monachos Aegyptios saec. IV.), qui absurdo horrore interpretationis allegoricae huiusmodi locutiones Scripturarum sensu immediato accipiendas esse contendentes Deo omnino corpus adscriberent.

Quod vero Tertullianus (contr. Prax. c. 7; contr. Marc. II. c. 16.) de Dei corpore loqui videtur, immo adhuc absurdius affirmare, Deum ex omnium sententia corpus esse; et quod locis aliis (de anima c. 7; de carne Christi c. 11; cont. Hermog. c. 35.) scribit, quidquid subsistit, corpus sui generis esse: id merito S. Augustinus (de haeres. c. 86.) ita intelligi posse ait, ut Tertullianus corpus dixerit, quidquid non est inane et non merum accidens, sed substantia in se consistens. Pariter Lactantius putandus est tantummodo *Esse* divinum singulare, determinatum, personale contra Stoicum pantheismum vindicare voluisse, quando (de ira Dei c. 2.) « figuram et formam » Dei aliquam esse defendit. Postremo ut ambigua Patrum dicta simul complectamur, Athenagoras (Legat. pro Christ. n. 23. coll. n. 24.) dixit bonum in Deo esse *secundum accidens* (κατα συμβεβηκος) eo fere sensu, quo Patres alios vidimus considerasse attributa divina, quae « circa Deum sunt » (τα περι Θεον supra p. 128. 130. 150.). Quia scilicet nostro intelligendi modo multiplices perfectiones in Deo distinguimus, potuit Athenagoras perfectionem, quam conceptu nostro unam alteri velut addimus, appellare *accedentem* seu *accidens*. Quomodo enim alio sensu potuisset n. 24. ipsum *Esse essentiale* et *unitatem* (το ὀντος ὀν και το μονοφυες) una cum *bonitate* concipere in Deo ut *accidentia* seu potius *accedentia* (ἐπισυμβεβηκοτα)? Cf. Petav. l. I. c. 12. n. 1.

2°. Omissa vero hac crassa compositione, cuius exclusio

ad illustrandam intrinsecam rationem simplicitatis divinae parum confert, concipimus subtilius compositionem, a qua nulla creatura potest esse immunis, quatenus compositio generatim fundatur in imperfectione cum possibilitate ulterioris perfectionis, seu *in potentia ad actum*. Essentia omnis, quae praeter Deum concipi potest, includit quidem obiectivam potentiam ad *esse*, non tamen includit in sua intrinseca ratione ipsum *esse actu*, et ideo in thesi antecedente diximus posse concipi compositionem inter essentiam et *esse* velut *potentiae obiectivae* cum *actu*. Ex eadem ratione *esse* participatum, quia non est simpliciter et absolutum *Esse* velut in omni linea et in tota ratione entis, non eo ipso quod est aliquod *esse*, includit gradum entis, qui est *vita*. Non ergo *esse* participatum ex intrinseca ratione, quatenus est *esse* aliquod, est etiam vita; sed est in *potentia receptiva* ad vitam: hinc vivens creatum dicitur *habere vitam*, non tamen *esse vita*. Secundum eundem modum vita participata est in potentia ad superiorem gradum *intellectualitatis*. Ulterius substantia creata vivens intellectualis non est intellectus absolutus et simpliciter, sed *habet intellectum* secundum aliquem gradum perfectionis; atque adeo talis intellectus per se spectatus est in potentia ad *actus intellectionis*, in potentia ad veritatem formalem, ad sapientiam: et si est in actu intellectionis, veritatis, sapientiae, id non potest esse nisi secundum aliquem gradum cum potentia ad perfectionem ulteriorem. Erit ergo secundum aliquid in actu, et in potentia secundum alia; sed non potest esse purus actus: unde *habebit* intellectiones, veritatem formalem, sapientiam quadamtenus; sed non potest esse ipsa absoluta intellectio, ipsa veritas, ipsa sapiëntia. Quae similiter valent de voluntate eiusque perfectione. In his igitur omnibus est aliqua distinctio cum *praecisione obiectiva*, ut unum non contineatur in altero; atque ideo concipitur aliqua saltem metaphysica compositio ex potentia et actu, seu ex perficiendo cum alio perficiente, et manet in indefinitum potentia ad ulteriorem perfectionem, seu (ut dici solet) actus commixtus cum potentia.

At vero essentia quae est ipsum *Esse* absolutum in tota

plenitudine, seu quae ex intrinseca sua necessaria perfectione est absoluta realitas, intelligitur *formaliter ut haec essentia* purus actus sine ulla potentialitate sive *obiectiva* ad *esse*, sive *receptiva* ad perfectius *esse*. Unde ibi essentia se ipsâ non vero aliquo addito (neque enim absolutae perfectioni aliquid addi potest), suâque substantiâ non aliqua qualitate quae non sit ipsa, est sicut ipsum *Esse*, ita *ipsa vita, ipse intellectus, ipsa veritas, ipsa sapientia, ipsa charitas* etc. haecque omnia in actu absoluto. Proinde etiam ordine inverso singulae hae perfectiones et omnes simul reipsa sunt una illa simplicissima essentia, quam nos diversis conceptibus ex creaturarum perfectionibus desumptis inadaequate intelligimus. Non igitur in Deo sicut in creaturis possumus concipere essentiam vel *Esse* vel perfectionem quovis nomine ut aliquid imperfectum et complendum per aliud additum; sed singulas perfectiones intelligimus esse ipsam absoluti *Esse* plenitudinem, quae a nobis propter nostri intellectus imperfectionem concipiatur sub diversis rationibus, prout diversae perfectiones creatae illi infinito et simplicissimo exemplari respondent.

Hanc divinae simplicitatis notionem genuinam esse, ex ipsis Scripturis demonstramus.

In sacris litteris enim non solum continetur fundamentum, ex quo superius declarata Dei simplicitas necessario sequitur, quod divina essentia est ipsum *Esse* et absoluti *Esse* plenitudo (th. XXII.); sed *explicite* Scripturae exhibent Deum ut unum idemque cum singulis perfectionibus, quas de Deo praedicamus, ut non modo perfectio sit in ipso, sed ipse sit perfectio tum una tum altera tum consequenter omnes simul.

Nominatim sicut Deus dicitur habere vitam in semetipso, et vita dicitur esse in Deo Io. I. 4; V. 26; ita Deus est *ipsa vita* (ἡ ζωή) Io. I. 4; XIV. 6; 1. Io. I. 2: unde solus habet immortalitatem 1. Tim. VI. 16. Sicut sunt « divitiae sapientiae et scientiae Dei » Rom. XI. 33; Iob XII. 13. 16; Psal. CXLVII. 5, et in Deo sunt « omnes thesauri sapientiae et scientiae » Coloss. II. 3; ita Deus est *ipsa sapientia* Prov. I. 20; VIII; Sap. VII. 21. sqq.; Ecclesi. XXIV. 1; 1. Cor. I. 24: unde Deus

solus sapiens Rom. XVI. 17. (et in textu graeco recepto 1. Tim. I. 17; Iud. 25.). Pariter sicut Deus est « plenus veritatis » et a Deo est omnis veritas; ita Deus est *ipsa veritas* (ἡ ἀλήθεια) Io. XIV. 6; 1. Io. V. 6. Sicut habitat lucem 1. Tim. VI. 16; 1. Io. I. 7; ita ipse lux est Io. I; III. 19; XII. 46; 1. Io. I. 5. Sicut charitas ex Deo est et Dei est, ita Deus est ipse *charitas* 1. Io. IV. 8. 16: unde « unus est bonus Deus » et « nemo bonus, nisi solus Deus » Matth. XIX. 17; Marc. X. 18; Luc. XVIII. 19. Ipsum igitur *Esse* divinum, ipse cuius nomen singulare est ὁ ὢν *qui est*, in Scripturis exprimitur non solum ut vivens et habens vitam a semetipso, ut habens omnem sapientiam, omnem veritatem, ut habitans lucem inaccessibilem, ut Deus charitatis, sed ut ipsa vita, sapientia, veritas, lux, charitas. *Ipsa vita* autem non est vita per aliam vitam, sed per se ipsam; *ipsa sapientia, ipsa veritas, ipsa charitas* non est sapientia, veritas, charitas, nisi per se ipsam (1). Est ergo *Esse* divinum velut forma infinita (2), quae per se ipsam non per qualitatem a se distinctam est haec omnia: « neque enim iustitia (idemque valet de omnibus perfectionibus) per aliam virtutem est, sed ipsa per se virtus est » Clemens Alex. Paedag. I. 8. His autem expressa est ipsa negatio cuiusvis compositionis, atque simplicitas necessaria ex intrinseca ratione ipsius *Esse absoluti*. In Scripturis ergo doctrina de absoluta Dei simplicitate non solum implicite continetur; sed explicita etiam declaratione exhibentur principia, ex quibus metaphysica eius demonstratio conficitur.

3°. Hanc demonstrationem ex principiis in s. Scriptura propositis ss. Patres suppeditant luculentissimam. Considerabimus in Patrum doctrina primo modum, quo divinae

(1) « Totum in eo quod est, unum est, ut quod spiritus est, et lux et veritas et vita sit; et quod vita est, et veritas et spiritus sit. Nam qui ait: ego sum et non demutor, non demutatur ex partibus nec fit diversus ex genere » Hilar. Trin. VII.

(2) « Ipse sibi forma, ipse essentia est. Non est formatus (inhaerente sibi forma) Deus, forma est; non est affectus Deus, affectio est; non est compositus Deus, merum simplex est, et ut liquido noveris, quid simplex dicam, idem quod unum » Bernard. Consid. V. 7.

simplicitatis intrinsecam rationem declarant; deinde modum, quo Patres nominatim eas, quas nos concipimus velut actiones Dei, ostendunt esse in Deo ipsam incommutabilem substantiam.

a) Quoad primum duplex potissimum est apud Patres declarandi modus. Imprimis ex absoluta perfectione Dei concludunt, Deum ipsum esse singulas perfectiones et omnes simul, quas nominare possumus: esse Deum secundum se totum tum iustitiam tum omnipotentiam tum sapientiam etc. Unde sequitur, perfectiones nec ab essentia nec inter se distingui; sed intelligi debere unum simplicissimum *Esse*, quod a nobis vere quidem sed inadaequate hisce diversis perfectionum notionibus concipitur, et diversis nominibus appellatur. « Multi nominis est et omnipollens, et unius tamen formae substantia. Non enim, quia dicitur bonus, iustus, omnipotens, ideo differens est et varius.... Non secundum partem videns et secundum partem carens visione, sed totus est oculus, et totus auditus, et totus mens, non sicut nos ex parte intelligens et ex parte non cognoscens; nam blasphema haec est oratio et divinae substantiae indigna » Cyrill. Hier. catech. VI. n.7. (1). His omnino gemina habent Irenaeus I. c. 12. n. 2; II. c. 12. n. 3; c. 28. n. 4; Clemens Alex. Strom. VII. p. 721; Gregor. Nyss. in Cantic. hom. VII. T. I. p. 570; Epiphan. in Ancor. c. 56; Maximus M. apud Euthym. Panopl. tit. 3. p. 80.

Declaratio altera non re sed forma tantum differt a priori. Deus, inquiunt, est illa perfectio, quam habere dicitur. « Ideo simplex dicitur Deus, quoniam quod habet, hoc est... In quo ergo ad se ipsum dicitur non ad alterum, hoc est quod habet, sicut ad se ipsum dicitur vita habendo utique vitam, et eadem vita ipse est » Aug. Civ. Dei XI. 10. et alibi saepe, sicut et alii Patres. In creaturis, ut superius explicuimus, non eo solum quod sunt, est iam ultima earum perfectio; quia earum *esse* est participatum,

(1) Ὀυκ ἐν μερει βλεπων, ἐν μερει δε του βλεπειν ἀπεστερημενος, ἀλλ' ὁλος ὢν ὀφθαλμος, και ὁλος ἀκοη, και ὁλος νους, ὀυχ ὡς ἡμεις ἐν μερει νοῶν και ἐν μερει μη γινωσκων· βλασφημος γαρ ὁ λογος και θειας ὑποστασεως ἀναξιος.

non autem *Esse* absolutum: hinc aliud eis est esse, et aliud in ultima perfectione esse. Unde substantiae creatae non sunt omnis sua perfectio; sed habent perfectiones, per quas accedentes perficiuntur: aliud ergo est eis esse, aliud taliter esse; atque hinc compositio consequitur perficiendorum et perficientium. In Deo autem propter rationem oppositam, quia eius essentia per se ipsam necessario est omnis perfectio, nihil esse potest perficiendum (nulla potentia passiva), et ideo nihil tamquam forma perficiens, sed totum perfectum (actus purus), atque ideo nulla compositio. « Nemo hominum veritas, ait cum multis aliis Leo M. (ep. 93. c. 5. ad Turribium), nemo sapientia, nemo iustitia est; sed multi sunt participes veritatis et sapientiae atque iustitiae. Solus autem Deus nullius participatione indigus est, de quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est sed essentia. Incommutabili enim nihil accedit, nihil deperit, quia *Esse* illi quod est sempiternum, semper est proprium. » Gemina habet Gregorius M. Moral. l. II. c. 27. « Aliter lumen illuminans, aliter lumen illuminatum, aliter iustitia iustificans, aliter iustitia iustificata. Sapientia *est* et sapit, nec habet aliud *esse* aliud sapere: servi vero sapientiae esse quidem sapientes possunt, nec tamen hoc habent *esse* quod sapere; nam esse possunt, et sapientes non esse. Habet vitam sapientia, sed non aliud habet, aliud est; quippe cui hoc est esse, quod vivere: servi autem sapientiae cum habent vitam, aliud sunt, et aliud habent; quippe quibus non est hoc ipsum esse, quod vivere. »

Hinc intelligitur, quare nominibus formae abstractae maxime proprie, quantum a nobis fieri potest, exprimatur Dei simplicitas. Quia tamen divinum, quod illis nominibus exprimitur, per se existens et subsistens est, ad hoc ipsum exprimendum necessitate quadam nominibus etiam formae concretae utimur. « De Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur *nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem* » S. Th. 1. q. 3. a. 3. ad 1; q. 13. a. 1. ad 2; q. 32. a. 2.

b) Remanet dicendum de modo, quo Patres docent actus

immanentes, ut nos concipimus, esse ipsam Dei substantiam. Quoad rem ipsam, quamdiu solum quaeritur *an sit,* non potest hic maior esse difficultas quam in ceteris omnibus attributis divinis. Si enim divina essentia est per se ipsam perfectio in tota plenitudine, et si quaevis perfectio quam ratione distinguere possumus, est realiter ipsa essentia et substantia divina in plenitudine absoluti Esse; eo ipso intellectus, voluntas, potentia (activa) non est nec concipi potest ut facultas perficienda per actum accedentem intellectionis, volitionis, efficientiae; sed ipsa divina essentia ac substantia est sicut intellectus infinitus, voluntas infinita, potentia infinita sine ullo defectu realitatis, ita substantialis actus intelligens, volens, efficiens per se, non per aliquid ultra ipsam essentiam accedens.

Consequitur hoc velut corollarium necessarium ex ipsa plenitudine entis et ex declarata hactenus simplicitate divini *Esse;* nihilominus explicitâ etiam doctrinâ a Patribus declaratur. « Intelligendum est, inquit S. Maximus in Dionys. de div. nom. c. 5. §. 6, quod cum superexcellens per se bonitas mens sit et tota actus in se ipsum conversus, id *in actu est non vero in potentiâ,* quasi prius esset non sapientia, et deinde mens in actu fieret. Unde etiam pura tantum mens est, non superadditum habens sapere; sed omnino a se ipsa sapit » (1). Eadem est explicatio Augustini (in Io. tract. 40.). « Si quod pauci intelligunt, simplex est natura veritatis, hoc est Filio esse quod nosse. Ab illo ergo habet quod noverit, a quo habet ut sit, non ut prius ab illo esset, et postea ab illo nosset. Sed quemadmodum illi gignendo dedit ut esset, sic gignendo dedit ut nosset. Quia simplici, ut dictum est, naturae veritatis esse et nosse non est aliud et aliud sed hoc ipsum. » Idem verbis simillimis repetit de Deo absolute spectato tract. 99. Cf. Cyrill. Alex. Thesaur. XXXI. pag. 267.

(1) Ἡ ἀυτουπεραγαθοτης νους ὀυσα και ὁλη ἐνεργεια ἐις ἑαυτην ἐστραμμενη, ἐνεργεια ἐστιν ὀυ δυναμει, προτερον ὀυσα ἀφροσυνη, ἐιτα νους ἐνεργεια γινομενη· ὁθεν και ἐστι νους μονον καθαρος ὀυκ ἐπεισακτον ἐχων το φρονεῖν, ἀλλα παρ᾽ ἑαυτου παντως νοεῖ.

Quod de actu intelligendi dicitur, patet non minus esse verum de actu volendi. At in actu volitionis, qui libere fertur ad extra, specialis difficultas sese obiicit imperfectae nostrae intelligentiae, si quaerimus *quomodo sit*. Declarationi, quatenus a nobis aliqua dari potest, viam complanabit doctrina S. Gregorii Nysseni. « Non ut in aliis, inquit, quibus a natura est vis aliqua agendi, aliud in potentia aliud vero in actus expletione consideratur (in Deo): quemadmodum exempli gratia semper quidem potentiâ navium fabricatorem dicimus, qui ea arte pollet, tum vero actu esse, quando iam in opera ipsa suam scientiam impendit. Non ita res habet in beata illa vita, sed totum quod in ea intelligitur, *actu est et actio, dum voluntas nullo interposito medio ad praestitutum finem transit* » (1). Haec Nyssenus cont. Eunom. XII. p. 340. In Deo igitur voluntas non est facultas volendi, quae modo sit, modo non sit in actu volitionis; nunc sic in hoc, nunc in alio actu volendi: sed voluntas est actus volens unus semper in se idem, cum essentia et substantia divina ipsa per se sit infinita substantialis volitio. Neque enim essentia et voluntas tamquam subiectum perficiendum et forma perficiens, nec voluntas (βούλημα) et volitio (βούλησις) tamquam facultas et actus distinguuntur; sed essentia, voluntas, voluntas in suo actu seu volitio, re unum sunt, et solum secundum mentis nostrae considerationem distinguuntur. « Nam sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es incommutabiliter et vis incommutabiliter. Et *essentia tua scit et vult incommutabiliter*, et *scientia tua est et vult incommutabiliter*, et *voluntas tua est et scit incommutabiliter* » Aug. Confess. XIII. c. 16.

Iam quaeritur, quomodo cum hac identitate actus volentis et essentiae divinae, proindeque cum plena incommutabilitate et necessitate actus in se ipso consistere possit libertas. Explicatio petenda est ex ipsa infinitate actus. Sicut intel-

(1) Ὀυ γαρ ὥσπερ ἐπι των ἀλλων, ὁις τις πρακτικη δυναμις ἐκ φυσεως ἐστι, το μεν δυναμει θεωρεῖται το δε κατα την της ἐνεργειας ἐκπληρωσιν· ὀυχ ὄυτως και ἐπι της μακαριας ζωης, ἀλλ' ὁλον ὁ, τι περ ἐστιν ἐν ἐκειν νοουμενον, ἐνεργες και πραξις ἐστιν, ἀμεσως του βουληματος προς το κατα προθεσιν τελος μεθισταμενου.

lectus divinus est actualis infinita comprehensio essentiae divinae, veritatis infinitae, quacum intellectus ipse identificatur, et in qua comprehenditur omnis veritas: ita voluntas divina est actualis infinita dilectio et amor necessarius essentiae divinae ut boni infiniti, quocum amor ipse identificatur. Quia bonum, in quo amor in plena essentiali sufficientia et beatitudine conquiescit, infinitum est, actus ille substantialis non necessario habet pro obiecto bonum aliquod participatum; potest tamen ille idem infinitus actus volitionis respicere bona participata, ut habeant existentiam ab ipso bono, per ipsum, et ad ipsum bonum infinitum. Hic autem respectus et haec terminatio ad bona finita non potest esse per actum volitionis superadditum et accidentalem; id enim in volitione absoluta, substantiali, immutabili repugnat: sed solum ipsa substantia sub ratione formali, quatenus est infinita voluntas, potest immediate per se ipsam (h. e. nullo interposito alio actu volitionis) respicere et velut se protendere ad bonum participatum absque ulla sui mutatione, sicut unus actus intelligens divinam essentiam simul protenditur ad omnia intelligibilia. Hoc est, quod ait S. Gregorius Nyssenus: « *nullo interposito medio* voluntas (substantiva) ad praestitutum finem transit » ac velut protenditur (*ἀμεσως του βουληματος προς το κατα προθεσιν τελος μεθισταμενου*). Clarum est igitur, in Deo, spectata etiam volitione libera quae terminum habet ad extra, non esse potentiam agendi et actum; sed esse actum tantum cuius alia atque alia potest esse terminatio, quae non actui ipsi sed obiecto, ad quod porrigitur, aliquid addit. Atque ita clarum est, non posse in Deo concipi compositionem ex potentia agendi et actu libero.

Ex dictis colligitur, quantum sit discrimen inter volitionem divinam et volitiones nostras, inter rationem libertatis divinae, et nostrae seu universim creatae libertatis. Volitio nostra accidens est et modificatio substantiae, quae potest esse vel non esse, potest esse alia atque alia. Dum autem est determinatus aliquis actus voluntatis nostrae, eius terminatio ad obiectum est ei intrinseca, necessaria non libera. Eatenus ergo nos liberâ sumus voluntate, qua-

tenus volitio ipsa in nostra est potestate, ut sit vel non sit, sit haec vel alia; non autem in eo est nostra libertas, quod volitionis iam suppositae terminatio ad obiectum a nostro pendeat arbitrio. Contra vero actus voluntatis divinae seu volitio divina est substantia et realiter ipsa Dei essentia; est ergo in se unus substantivus actus necessario existens. Terminatio vero huius actus ad obiectum quidem princeps, ad bonitatem inquam divinae essentiae, quacum identificatur, est absolute necessaria; sed eius respectus ad obiecta secundaria, ad bonum participatum, est liberrimus. Libertas igitur Dei non est in eo, quod actus voluntatis possit esse vel non esse, seu quod in se possit aliter atque aliter esse; sed quod volitio substantialis infinita boni infiniti possit absque sui mutatione velut protendi ad bona a Deo distincta, ut sint; vel non protendi ad eorum existentiam, qua posita hypothesi non erunt. Aliis verbis hoc ipsum dicere possumus. Idem unus divinus actus volens, qui vult (amat) bonum infinitum essentiae divinae et in hoc bono plena beatitudine conquiescit, necessario quidem vult hoc bonum in se, sed non necessario illud vult cum imitatione in bonis participatis aut sine tali imitatione ad extra: libere ergo vult tum imitationem, tum hunc potius quam alium eius gradum, tum eius negationem. Ratio huius libertatis est, quia infinito exemplari analogica imitatio sive existens realiter sive non existens nec addit quidquam perfectionis nec detrahit. Ratio vero incommutabilitatis est, quia non alius actus sed unus infinitus actus substantialis volens divinam essentiam simul vult eius imitationem in bonis participatis vel imitationis negationem, et quia haec relatio ad unum vel alterum terminum nihil addit ipsi actui substantiali, sed tota diversitas se tenet ex parte termini. Libertas igitur creaturae est indifferentia (activa) ad actum, qui est accidens non substantia; libertas creatoris est indifferentia terminationis in actu, qui est substantia in se necessaria et incommutabilis. Cf. S. Th. cont. Gent. I. c. 82.

Pro ampliori aliqua declaratione in actu divinae voluntatis, qui refertur *ad extra,* h. e. ad aliquid a Deo distinctum, possunt considerari tria: *actus immanens* in se, *efficien-*

tia seu ipsum *fieri ad extra* (actio transiens), *relatio creaturae* ad Deum. *Actus immanens* est realiter ipsa divina substantia, sub formali ratione ut est infinita substantialis volitio, cum connotatione rei volitae ad extra. Haec connotatio non addit aliquid ipsi Deo seu ipsi infinitae volitioni, ex ea tamen dicitur voluntas e. g. creans. Cum igitur tam ipsa voluntas substantialis, ut per se patet, quam connotatio operis pro aliqua temporis differentia futuri sit ab aeterno, intelligitur voluntatem seu actionem e. g. creatricem in Deo esse aeternam (1).

Actio transiens seu ipsum *fieri* non est formaliter in Deo, sed est in creatura; atque adeo incipit in tempore seu cum tempore, et est aliquid a Deo non minus distinctum quam ipsa creatura. Unde si quando apud Patres legitur actio Dei distincta a Deo, explicari debet: actio transiens est distincta, *concedo;* actio immanens, *subdistinguo:* est a substantia Dei distincta secundum rationem, *concedo;* est distincta realiter, ut in Deo est, *nego.* (Cf. PP. apud Petav. l. V. c. 12. coll. 13.)

Postremo de *relatione* ita habendum est. Relatio est ordo unius ad alterum: quando ergo ordinantur realiter duo ad invicem, relatio est *realis mutua,* ut patris (sub formali ratione qua pater est) ad filium, et filii ad patrem. Quando vero unum habet realem ordinationem ad alterum, sed hoc alterum non habet inde novum aliquem ordinem per aliquid reale superadditum, sed solum concipitur ut relativum, quia aliud ad ipsum realiter refertur; relatio est *realis* in uno tantum, in altero autem dicitur *relatio rationis,* i. e. quae solum a nobis concipitur propter realem ordinem alterius. Sic cognitio in mente creata habet realem ordinem et relationem ad rem actu cognitam; sed res cognita solum habet relationem rationis ad cognoscentem: nihil enim in ea re ponitur inde, quod est et dicitur actu cognita; sed perinde se habet, sive sit

(1) « Si ullus motus in Deo novus exstitit et voluntas nova, ut conderet creaturam, quam numquam ante condiderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat? » S. Aug. Confess. XI. c. 10. Cf. Cyrill. Alex. de Trin. dialog. V. T. V. P. I. p. 554; Iunil. African. de part. div. legis l. I. c. 19.

sive non sit cognita. Hoc ergo modo creatura in toto suo *esse* habens realem dependentiam a Deo, realem habet relationem ad Deum: Deus autem solum concipitur habere relationem ad creaturam, quia haec ad ipsum refertur; non autem quod Deus ullo modo a creatura dependeat, vel in Deo aliquid ponatur, quo ad creaturam ordinetur; unde haec relatio Dei ad creaturam non realis est, sed rationis tantum (cf. S. Th. de potent. q. 7. a. 10.).

Nulla igitur in Deo sive mutatio sive compositio metaphysica multoque minus physica ex huiusmodi relationibus ad extra fingi potest. S. Augustinus has relationes, quid sint, et quomodo nullam mutationem, adeoque nec compositionem inducere intelligantur, ita explicat. « Quomodo igitur obtinebimus, nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur, ut ea sint accidentia relativa, quae cum aliqua mutatione rerum, de quibus dicuntur, accidunt; sicut amicus relative dicitur, neque enim esse incipit nisi cum amare coeperit. Nummus autem cum dicitur pretium, relative dicitur; non tamen mutatus est, cum esse coepit pretium (tota mutatio scilicet et relatio realis est in hominibus aestimantibus). Si ergo nummus nulla sui mutatione potest totiens dici relative, quanto igitur facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici (e. g. creator, dominus etc.), non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae ad quam dicitur » Aug. Trin. l. V. n. 17. (Cf. supra th. XXI. n. 2°.)

THESIS XXVIII.

Quomodo Deus sit ipsa veritas.

« Ex demonstrata *entis absoluti* plenitudine porro intelligitur Deus » esse *ipsa veritas,* fons et mensura suprema omnis veritatis. »

Agimus de absolutis Dei proprietatibus seu perfectionibus iis, quarum analoga in creaturis sunt transcendentalia *(ens, unum, verum, bonum)*, post declaratam ergo

rationem entis divini et divinae unitatis, reliquum est, ut dicamus de veritate et bonitate.

Verum et veritas tripliciter dicitur: *a*) *formaliter* veritas est adaequatio intellectus cum re intellecta; *b*) *fundamentaliter* verum, est res ipsa intelligenda, sive est ens quatenus est intelligibile, sive est ens cum connotatione intellectus, in quo sit aut esse possit conformatio ad rem ipsam seu veritas formalis; *c*) *moraliter* veritas est in significando (vide S. Th. de verit. q. 1. a. 1.). Quoad hanc ultimam notionem veritatem nempe *moralem*, distingui potest *veracitas* et *veritas*. Quatenus veritati formali perceptae, h. e. verae cognitioni, respondet voluntas et actus eandem manifestans, haec dici potest *veracitas*; in ipsa autem manifestatione (e. g. per sermonem dictum vel scriptum) respondente veritati formali, quae manifestatio a veracitate originem habet, est *veritas moralis* (1).

Ad hunc locum quaestio de veritate divina solum sensu secundo proprie pertineret; si enim spectetur veritas formalis, de ea tractandum esset in ea parte, ubi de intellectu divino et de scientia Dei agitur, quem ordinem S. Thomas in utraque Summa secutus est. Propter intimam tamen connexionem veri fundamentalis et veritatis formalis, utramque rationem hic simul spectabimus; de veracitate autem si quid elucidatione indiget, id commodius intelligetur, ubi dicturi sumus de bonitate, quatenus est sanctitas. Spectamus veritatem divinam tum in se et absolute, tum in comparatione cum veritate analoga et participata.

I. *Verum* spectatum in rebus nihil est aliud quam ipsum ens cum connotatione intellectus, qui ei conformetur vel conformari possit, seu verbis S. Thomae: « veritas quae est

(1) *Veracitas* pertinet *formaliter* ad voluntatem, *materialiter* vel *praesuppositive* ad intellectum; *veritas* ad solum intellectum refertur. Hinc si cognitio manifestanda esset falsa, nihilominus posset esse *veracitas habitualis* in voluntate (constans voluntas manifestandi verum), *in actu* autem ipso manifestandi falsum, posset esse solum *veracitas secundum quid*. At *veritas* in manifestatione falsi nullo modo esse potest. Qui dicit falsum, quod censet esse verum, *secundum quid* verax est; sed non ideo dicit *verum*.

in ipsa re, nihil est aliud quam entitas intellectui adaequata vel intellectum sibi adaequans » (S.Th. de verit. q. 1. a. 4.). Est ergo veritas hoc sensu aptitudo entis, ut ei intellectus conformetur, quod uno verbo dici potest: *verum est ipsum ens sub ratione cognoscibilitatis.* Cognoscibilitas autem prae intellectu absolute spectato tam late patet quam ipsa ratio entis; unde Augustinus (Soliloq. l. II. c. 5.) simpliciter definit: « verum esse videtur id, quod est. » Quo igitur maior est intensio entis seu quo maior perfectio, eo est amplior entis cognoscibilitas, sive eo intensior est eius veritas: « ubi magnitudo ipsa veritas est, quidquid plus habet magnitudinis, necesse est ut plus habeat veritatis » Aug. de Trin. l. VIII. c. 1.

Iam vero *a*) Deus ex demonstratis est totius *Esse* absoluti plenitudo, est perfectio et magnitudo non mole sed virtute infinita. *b*) Deus a se et necessario ex intrinseca ratione suae essentiae est haec absoluta perfectio. *c*) Propterea divina essentia non solum est infinite intelligibilis; sed habet ex intrinseca ratione sui, ut sit actu infinite intellecta et comprehensa, quia est *Esse* sicut infinite intelligibile ita infinite intellectuale. Est enim Deus plenitudo nobilitatis in tota ratione et amplitudine entis; suprema autem entis nobilitas quam concipere possumus, est intellectualitas, quamvis in Deo sit eminentior quam a nobis intelligi possit. Est itaque divina essentia ita intelligibilis, ut esse nequeat, quin secundum totam suam intelligibilitatem sit actu comprehensa; et est obiectum primarium divinae intellectionis, ita ut Deus in sua essentia omne verum comprehendat eodem actu quo comprehendit ipsam, de qua re suo loco dicemus. Denique *d*) entitas infinita in sua intelligibilitate infinita non solum adaequatur intellectui infinito, sed identice unum est comprehensum et comprehensio, intellectum et intellectio. Sicut ergo *esse* participatum et dependens verum est, quatenus aptum est, ut ei conformetur intellectus: ita *Esse* absolutum, infinitum, et necessarium est ipsa veritas substantialis, quatenus ex intrinseca sua essentia est intellectio et comprehensio sui ipsius. « Veritas est in re, inquit S. Thomas 1. q. 16. a. 5, secundum quod habet *esse* conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam

Esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere. »

II. Eminentiam veritatis divini *Esse* quadamtenus intelligemus considerando rationem, qua ad illam se habet veritas in creatis. Veritas quae est vel concipi potest praeter Deum, consideranda venit tripliciter: veritas actualis in rebus existentibus; veritas mere idealis in possibilibus; veritas formalis in intellectibus creatis. Iam vero totius huius veritatis fons et mensura est veritas divina: haec est veritas per se et veritas prima, illa est veritas participata et derivata a prima veritate.

Nam 1° res actu existentes in ordine ad divinum intellectum eatenus verae sunt, quatenus respondent ideis divinis; non enim ipsae res verae determinant intellectum divinum, sed intellectus divinus comprehendens divinam essentiam imitabilem, qui in coniunctione cum voluntate divina dicitur intellectus *practicus,* causa est ipsis rebus, ut sint et hoc modo sint, quo respondent ideis divinis (1): non res sunt mensura divino intellectui, sed hic est mensura illis. « Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, inquit S. Thomas, mensurant intellectum nostrum.... sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum... Secundum autem adaequationem

(1) Hinc Dionys. de div. nom. c. 5. §. 8. ideas vocat « effectrices existentium » et « praedefinitiones » et « bonas voluntates divinas » et « rationes, secundum quas superessentialis omnia entia praedefinivit ac produxit: » παραδειγματα δε φαμεν ἐιναι τους ἐν θεῳ των ὀντων ὀυσιοποιους και ἑνιαιως προϋφεστωτας λογους, ὁυς ἡ θεολογια προορισμους καλεῖ, και θεια και ἀγαθα θεληματα των ὀντων ἀφοριστικα και ποιητικα, καθ' ὁυς ὁ ὑπερουσιος τα ὀντα παντα και προωρισε και παρηγαγεν.

ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem » (S. Th. de verit. q. 1. a. 2.).

Hinc etiam quod creatura libera agit secundum ordinem moralem respondentem divinis ideis et bonis voluntatibus, in Scriptura dicitur veritas; quod agit contra hunc ordinem, dicitur et est mendacium. « Non frustra dicitur omne peccatum esse mendacium, quia non peccatur nisi ea voluntate, quae contraria est veritati i. e. Deo » Liber Sentent. ex Aug. sent. 150. Sicut ergo « omnia mandata Dei sunt veritas », « lex eius veritas », « omnes viae eius veritas » Psal. CXVIII. (119.) 86. 142. 151. tamquam norma et mensura: ita iubemur « ambulare in veritate » et « facere veritatem. » Contra angelus praevaricator « in veritate non stetit, et veritas in eo non est » Io. VIII. 44; et ex coelesti Ierusalem exclusi sunt, « qui faciunt mendacium » Apoc. XXI. 27; XXII. 15.

2°. Ipse ordo metaphysicus et idealis mere possibilium, omnisque in eis veritas, quae proprie loquendo in se non est sed potest esse, inde pendet, quod divina essentia est hisce modis et secundum has leges ad extra imitabilis. Totus igitur ordo metaphysicus constituitur legibus necessariis essentiarum, quae leges ideo sunt necessariae, quia divina essentia eas postulat. Unde ipsa essentia divina non libera voluntate sed ex necessaria sua perfectione est fons et mensura totius etiam veritatis ordinis metaphysici.

3°. Veritas formalis in intellectibus creatis est participatio quaedam veritatis divinae, vel per immediatam coniunctionem intellectualem cum ipsa essentia et substantiali veritate divina, ut est visio in lumine gloriae; vel per lumen supernaturale alterius ordinis derivatum a prima veritate, quod lumen modis et gradibus diversis est in omni cognitione supernaturali; vel per communicationem habitus scientiae et idearum, ut est angelorum et erat primi hominis scientia naturalis; vel denique per communicationem omnium infimam, quae in nobis est lumen intellectuale, ex cuius coniunctione cum veritate in rebus oritur adaequatio intellectus cum re seu veritas formalis. Hoc vero lumen est et

ipsum participatio aliqua veritatis et sapientiae Dei et, ut PP. loquuntur, verbum seminale λογος σπερματικος, per quod constituimur imago Dei (supra p. 96. 141. seqq.) (1). Postremo ex veritate participata formali derivatur veritas in signa et verba nostra.

Patet ergo omnem veritatem, quae est et concipi potest praeter Deum, pendere a Deo quatenus est ipsa veritas per se, tamquam a suo principio et exemplari et mensura. Est ergo Deus eodem sensu, quo primum *Esse,* etiam prima veritas absoluta. Vide Lessium de divin. perfect. l. VI. c. 4.

THESIS XXIX.

Quomodo Deus sit ipsa bonitas.

« Pari ratione Deus est ipsa bonitas in se ontologice ut perfectio, » moraliter ut sanctitas, quodammodo finaliter ut beatitudo; atque ideo » est summum bonum creaturae ut causa *efficiens* ac *finalis*, et aliquo » licet improprio sensu ut *formalis* causa in sanctificatione et beatifi- » catione. »

Supponenda est imprimis notio *boni*. S. Thomas 1. q. 6. a.1. bonum definit, ut sit « ratio perfecti, quod est appetibile. » In hac definitione *perfectum* quod dicitur, est habens omnia sibi convenientia, quod graeci forte aptius dicunt τελειον, ultimum sive finem et culmen eorum, quae competunt (2).

(1) « Sicut igitur animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse: ita id, quod per animam cognitum est, verum est, in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et Glossa (Augustinus) super Psal. XI. 2. dicit: quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum » S. Th. cont. gent. III. c. 47 .Cf. supra th. XI. n. II.

(1) Scilicet *perfectum* ex sua etymologica significatione designat boni plenitudinem aliquam, quae paulatim excreverit et primum facta ac deinde perfecta sit. Unde de bono *a se* « hoc quod perfectum dicimus, proprie non dicimus. Neque enim quod factum non est, proprie dicitur esse perfectum » S. Gregor. M. Moral. l. XXIII. c. 11; XXIX. c. 1. Cf. S. Th. 1. q. 4. a. 1. Vocabulum graecum τελειον non quidem *factum esse,*

Appetitus autem sumitur tum magis proprie pro tendentia et conquiescentia voluntatis ad perfectum sibi conveniens, cuiusmodi est in solis intellectualibus et analogiâ quâdam in sentientibus; vel improprie pro naturali ordinatione et inclinatione ad perfectionem sui, cuiusmodi est etiam in inanimatis.

Ratio perfecti est bonum consideratum in se, et potest dici *bonum quod*. Sed omne bonum in se est conveniens alicui; ergo bonum in se est etiam appetibile, sub qua ratione potest dici *bonum cui*. Unde definitio Aristotelis: bonum est, quod omnia appetunt. Hoc vero « non sic intelligitur, inquit S. Thomas (l. c. a. 2. ad 2.), quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur, sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. »

Porro bonum in se intelligi potest in creaturis, quod est perfectum secundum *esse* indeterminate, et hoc modo bonum sequitur omne ens, atque adeo est transcendentale; vel intelligitur bonum, quatenus perfectum est in essentia determinata, atque ita pariter quidquid est, bonum est (bonitate metaphysica); vel intelligitur bonum perfectione, quae superadditur essentiae sive in ordine physico sive in ordine morali, quantum naturae ipsi vel per se convenit, vel quantum capax est sub ordinatione Dei ad finem supernaturalem; vel postremo bonum intelligitur, quod est proprie τέλειον, perfectio in conquiescientia iam et in statu ultimi finis.

Bonum *cui* sive *ad aliquem*, est ipsum bonum in se, quatenus est principium boni in aliquo vel ut causa efficiens

sed tamen aliquam limitationem ex suo etymo adsignificat, sicut a Graecis ad Latinos translata phrasis *finis bonorum*, quo sensu *de finibus bonorum et malorum* h. e. de summo bonorum et malorum Cicero libros quinque scripsit. Similis defectus observari potest in aliarum etiam linguarum vocibus, quae Latinorum *perfecto* respondent, ut in linguis germanicis *vollkommen* etymologice est id, quod *plenum evasit;* in slavicis *doskonaly* id, quod *ad finem perductum est*. Adeo verum ex linguis ipsis apparet, nomina primum a nobis imponi perfectionibus, ut eas ex creaturis intelligimus. Solum in lingua sancta nomen תָּם, quod etymologice integritatem significare videtur, ab hisce defectibus fortasse immune est.

actione, vel ut finis fruitione, vel ut forma sui communicatione.

Notione boni, quantum scopus postulabat declarata, considerabimus Deùm, tum ut est bonum infinitum in se, tum ut est « bonorum bonum, » principium inquam et finis omnis boni, quod praeter ipsum esse potest tantummodo in participatione et absoluta dependentia a bono quod est ipse.

I. *Esse* et *bonum* convertuntur, *esse* enim includit rationem boni, ut ex dictis patet. Ergo ipsum absolutum *Esse* ex sua essentia est absoluta bonitas seu ratio perfecti in se. Distinctius spectari potest haec bonitas Dei in se ipso secundum triplicem ordinem ontologicum, moralem, et velut finalem.

1°. Deus est ipsa bonitas *ontologice*. Cum Deus sit ex intrinseca ratione suae essentiae actu existens plenitudo totius perfectionis, non ei advenit perfectio aliqua per quam sit bonus, sed ipsum necessarium *Esse* est tota perfectio essentialis et absolute necessaria, quia est ipsum *Esse*. Non ergo est aliquo alio bonus; sed est bonus sua essentia: non est bonus intra aliquem ordinem et gradum, ultra quem non sit bonus; sed est bonus absolute tota bonitatis ratione: non denique habet bonitatem quasi accidentem; sed est ipsa tota bonitas. « Ipsum bonum, ait Clemens Alex. Paedagog. l. I. c. 8, non dicitur bonum per virtutem, quam habeat: sicut et iustitia non dicitur bonum per habitam virtutem, ipsa enim est virtus; sed quod ipsa secundum se et per se ipsam bona est » (1).

Paulo melius haec absoluta bonitas declarari potest comparatione boni participati. *Bonum* transcendens est quidem realiter identicum cum *esse* etiam in creatis: at *esse* creaturae contingens est, non vero ex intrinseca ratione sui necessarium; unde essentia creaturae per se non est actu sed in mera possibilitate: *bonum* autem est *esse* et essentia in actu; essentia enim in statu possibilitatis est solum

(1) Τοδε ἀγαθον ἐιναι, ὀυ τῳ την ἀρετην ἐχειν ἀγαθον ἐιναι λεγεται. καθ' ὁ και ἡ δικαιοσυνη ἀγαθον ἐιναι λεγεται ὀυ τῳ ἀρετην ἐχειν. ἄρετη γαρ ἐστιν ἀυτη, ἀλλα τῳ ἀυτην καθ' ἀυτην και δι' ἀυτην ἀγαθην ἐιναι.

possibilitas boni. Haec denique ipsa possibilitas si aliquod bonum est, id totum dimanat a ratione participabilitatis boni imparticipati, quod est essentia divina. Essentia vero creata in actu licet esse non possit, quin bona sit bonitate metaphysica; haec tamen est bonitas *secundum quid,* multaque alia postulat bona sibi convenientia tum in ordine physico tum quoad creaturas intellectuales in ordine morali, ut sit in suo ordine *bonum* simpliciter. Quibus igitur non adsunt convenientia naturae, saltem quantum requiritur ad finem, in cuius assecutione est bonitatis complementum, dicuntur simpliciter *mala* (1). At vero in Deo sicut bonum essentiae necessario actu est, ita idem ipsum bonum essentiae est tota absolutae bonitatis ratio.

Itaque creaturae bonae sunt intra aliquem finitum gradum entis et bonitatis, bonus *animus,* bonus *angelus* etc. Deus autem est ipsum bonum in tota ratione boni, est bonum Bonum. Insuper creaturae in suo ordine et gradu debito simpliciter bonae non sunt, nisi bonitate accidentali; et ideo non sunt ipsum bonum: Deus autem nulla accidente bonitate bonus esse potest, quia essentialiter est ipsum bonum absolutum. Est haec doctrina lucidissima S. Augustini tum locis aliis, tum l. VIII. c. 3. n. 4. 5. de Trin. Postquam bona varia enumeravit: « bonum hoc et bonum illud, inquit, tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes. Ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.... Quid hoc nisi Deus? Non bonus animus, aut bonus angelus, aut bonum coelum, sed bonum Bonum. Cum enim audio v. g. quod dicitur bonus animus, sicut duo verba sunt, ita ex eis verbis duo quaedam intelligo; aliud quo animus est, aliud quo bonus est.... non quia id ipsum quo animus est, non est aliquid boni.... sed ideo nondum dicitur bonus animus, quoniam restat ei actio voluntatis, qua sit praestantior; quam si neglexerit, iure culpatur recteque dicitur non bonus animus... Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae

(1) Secundum hoc principium intelligi et restringi debet vulgatum axioma: bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus. Hinc prae fine ultimo nihil est malum simpliciter nisi ratione peccati, prae finibus proximis in se spectatis possunt esse et sunt alia mala multa.

possunt alias dici etiam non bona.... si illis detractis potueris per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum... Haec est veritas et simplex bonum, non enim est aliud aliquid quam ipsum bonum, ac per hoc etiam summum bonum. Non enim minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est. Ad hoc se igitur animus convertit, ut bonus sit, a quo habet ut animus sit. »

2°. Consideranda est bonitas in *ordine morali*, quae dicitur sanctitas, et secundum quam creaturae rationales potissimum bonae dicuntur, quia hac sola rite disponuntur ad finem, in cuius assecutione, ut diximus, est ultimum bonitatis complementum. Est autem sanctitas in creaturis *negative* immunitas a peccato, sive ab inordinatione a lege aeterna in habitibus et actibus; et *positive* est habituum et actuum conformatio et commensuratio ad ipsam morum regulam, quae conformatio ultimo perficitur amore Dei et coniunctione cum Deo ultimo fine. Sicut enim lex amoris est maximum mandatum, a quo pendet et ad quod dirigitur universa lex: ita ad hunc amorem et ad coniunctionem cum Deo per se ordinatur omnis conformatio ad legem Dei. Iam vero ipsa essentia divina sicut omnis ordinis, ita etiam ordinis moralis fundamentum est; et eadem essentia, quatenus est intellectus et voluntas, est principium legis aeternae essentialiter rectum, et mensura omnis moralis rectitudinis. Nam rectitudinem fundamentalem, quae est ipsa sua essentia, Deus infinite amat amore necessario; idem vero actus essentialiter rectus quo suam amat rectitudinem essentialem, ad extra fertur in creaturas ut lex et norma rectitudinis partim necessaria partim libera. Ex quo fit, ut omnis divina dispositio ad extra sit essentialiter recta; tamque repugnat, ut sive lex sive opus Dei ad extra non plene respondeat essentiali rectitudini, quam repugnat, ut actus ipse essentialiter rectus et norma omnis rectitudinis desinat esse rectus. « Deus in sancto via tua, quis Deus magnus sicut Deus noster? » Psal. LXXVI. 14. « Iustus Dominus in omnibus viis suis » Ps. CXLIV. 17. « Sanctum brachium eius » Ps. XCVII. 1. » Sancta lex, et mandatum sanctum et iustum et bonum » Rom. VII. 12. «Sanctum nomen eius » Luc. I. 49.

Dominus Deus Sabaoth in se ipso « Sanctus, Sanctus, Sanctus » Is. VI. 3.

Idem porro amor essentialis, quo Deus infinite amat rectitudinem in sua essentia, quo consequenter vult rectitudinem in suis creaturis hancque amat, ex opposito est improbatio necessaria et odium peccati Ps. V. 5. sqq.; Prov. XV. 9. Unde apparet, quomodo non solum identice sed formaliter secundum nostrum etiam modum intelligendi bonitas sive sanctitas Dei sit ira Dei, h. e. iustitia in puniendo peccato, et amor bonitatis sit odium peccati: distinctio scilicet non est in perfectione, etiam ut a nobis intelligitur, sed diversitas est in obiecto, ad quod una perfectio refertur. « Deus quidem bonus est per sé ipsum, iustus autem consequenter propter ea, quae nostra sunt, et *hoc ipsum quia bonus* » Clemens Alex. Paedagog. I. c. 8. p. 127.

Ratio itaque propria sanctitatis Dei ex dictis ad haec revocatur. Deus est *a*) *positive* ipsa sanctitas, quia sicut eius essentia intrinsece est ipsa rectitudo, non velut conformata ad aliquam normam, sed ut ipsa ex se recta est et norma omnis rectitudinis: ita est ipse amor huius essentiae adaequatus amabilitati obiecti, i. e. infinitae substantialis bonitatis amor infinitus (1); qui idem actus amoris amando suam substantialem bonitatem simul in ea, cum ea, et propter eam, amat sanctitatem et rectitudinem participatam in creaturis. Sicut cognoscit Deus omnia in sua essentia ut in suprema veritate, ita amat omnia in sua essentia ut suprema bonitate, secundum gradus diversos participatae bonitatis. Quidquid enim in creaturis est amabilitatis est derivatio ab illa substantiali et essentiali amabilitate (2). *b*) Ideo *negative*

(1) Ex hac formali notione sanctitatis intelligitur, quare persona tertia SS. Trinitatis procedens per amorem sit sanctitas hypostatica, sicut persona secunda procedens generatione per intellectum est sapientia hypostatica. Cf. Tract de Trin. th. XXVI. n. II; th. XLVI.

(2) Hinc intellige, quomodo Deus nos amet amore gratuito et amicitiae, postquam ad consortium suae divinae naturae et ad similitudinem supernaturalem per sanctificantem gratiam nos elevavit, et tamen nos sicut cetera omnia amare non possit nisi propter se ipsum, h. e. in sua bonitate infinita et propter suam bonitatem, cuius aliqua participatio nos Deo assimilans in nobis est ab ipso communicata. « Est

Deus est ipsa sanctitas per essentialem et absolutam oppositionem ad quamvis aversionem a norma rectitudinis, quae ipse est. *c)* Est ipsa sanctitas *causaliter;* omnis enim sanctitas participata constat et perficitur amore et coniunctione cum Deo, qui ex hoc ipso intelligitur sanctus non aliquo alio, sed in se ipso per se ipsum sanctus est et ipsa sanctitas non participata sed participanda. (Vide Lessium de perfect. div. l. VIII.)

3°. Quo sensu dici possit Deus bonitas in se velut *finaliter,* intelligitur ex modo, quo dicitur finalis bonitas creaturae. Diximus perfici creaturae bonitatem in finis assecutione. Deus non potest habere finem, ad quem ordinetur et cuius assecutione perficiatur, cum ipse in se ipso sit bonum ipsum absolutum, et perfectus se ipso non alia bonitate. Sicut igitur, quidquid praeter Deum est, habet ultimum suum finem necessario in Deo supremo bono, a quo est et ad quem est omne bonum: ita Deus ut bonum ipsum absolutum conquiescit in se ipso suaque infinita totius boni plenitudine. Hoc igitur sensu Deus est sibi ipsi finis, *negative* scilicet, quod nullum potest habere finem a se distinctum sed ipse est finis omnium; *positive,* quod in se ipso habet boni plenitudinem, seu potius est ipsa plenitudo, est ἀυτοτελης (Dionysius divin. nom. c. 13. §. 1.). Sicut porro in perfectione, quam creatura intellectualis assequitur in conquiescientia in suo ultimo fine, sita est eius beatitudo: ita Deus in plenitudine boni absoluti quod ipse est, est ipse sibi sua infinita beatitudo. « Fruitio, ait S. Bonaventura, de sui generali notione dicit amoris unionem, scilicet fruibilis cum fruente. Quoniam ergo contingit aliquid uniri sibi et alii, convenit non tantum frui alio sed etiam se ipso. Sed ubi est unio ad alterum, ibi est dependentia, inhaerentia, et indigentia; ubi vero ad se ipsum, si ipsum est summum bonum, non est inhaerentia nec dependentia vel indigentia, sed omnimoda sufficientia. Si vero ipsum bonum deficiens est, indiget; et inde est, quod solus Deus se ipso perfecte fruitur » S. Bonav. 1. dist. 1. dub. 12.

Summa itaque omnium, quae hucusque de bono absoluto

Deus *amor bonus boni propter bonum* » ἐστιν ὁ θεος ἐρως ἀγαθος ἀγαθου δια το ἀγαθον Dionys. div. nom. c. 4. §. 10.

disseruimus, haec est. 1° Deus est ipsum absolutum bonum in se eo ipso, quod est totius *Esse* absoluti plenitudo: ideo est Deus bonitas per essentiam. Adeoque 2° bonitas, cui respondet tamquam exemplari et causae perfectio creaturarum tum physica tum moralis, in Deo est ipsa essentia, non autem perfectio superaddita: est ergo sicut ipsa bonitas in quovis ordine, ita nominatim ipsa sanctitas. Denique 3° bonitas, cui respondet creaturae ultima perfectio in assecutione finis, in Deo est essentialis beatitudo, qua in totius bonitatis plenitudine sibi ipse est sufficiens, et necessario finis omnium, in quo omnia secundum suum quaevis ordinem habent ultimam perfectionem.

II. Licet Deus sit in se absoluta sibique plene sufficiens bonitas, quae nec ullis bonis creatis augeri nec his omnibus detractis minui possit; nos tamen in eam solam, dum adhuc peregrinamur a Domino, non valemus mentis oculum defigere; sed ad eius amplitudinem infinitam aestimandam nobis opus est eam contemplari, ut est *bonum cui*, quatenus summum bonum nostrum et creaturae universae. « Sic essentia sua bonus est Deus, ut tamquam substantiale bonum bonitatem in omnia porrigat.... Divinitatis enim bonitas, quae supra omnia est, a supremis et provectissimis substantiis usque ad extremas pervadit, et adhuc supra omnes est, ita ut neque superiores ad eius eminentiam pertingant, neque inferiores eius ambitum pertranseant; sed omnia quae illuminari possunt, illuminat, et creat, et vivificat, et continet, et perficit, et mensura est eorum quae sunt, et aevum, et numerus, et ordo, et continens servatio, et causa, et finis... Bonitatem ut principium, ut continentem servationem, ut finem omnia appetunt: ipsumque bonum est, ut sacra eloquia testantur, ex quo omnia constiterunt et velut a perfectissima causa producta sunt, et in quo consistunt universa tamquam in fundo cuncta continente custodita contentaque, et ad quod omnia tamquam ad finem quaeque suum convertuntur, et quod appetunt universa, intellectualia quidem et ratione praedita scienter, sensilia vero sensiliter, quae autem sensus sunt expertia, innato motu vitalis appetitionis, et quae vita carent ac tantummodo existunt, apti-

tudine ad solam essentiae suae participationem » Dionys. div. nom. c. 4. §. 1. 4. (1).

1°. Est igitur Deus summum bonum omnibus ut *causa exemplaris, efficiens, conservans* omnis boni, quod est vel esse potest praeter ipsum summum bonum. Nam quia in se ipso bonum est absolutum et in se praehabet *eminenter* omne bonum, quod esse potest per participationem; ideo est bonum diffusivum sui etiam ad extra, in actu primo quidem ex ipsa intrinseca sua natura, in actu vero secundo libera voluntate, quae iterum est ipsa bonitas (2). « Perfectum dicitur et omnia in se ipso praehabens et exuberans secundum unam incessabilem et eandem et superplenam et numquam diminutam largitatem, per quam omnia perfecta perficit, et adimplet perfectione singulis congrua » Dionys. div. nom. c. 13. §. 1. Haec vero largitio est perpetua et incessabilis, cum tota ratio existentiae boni participati ex ipsa illa largitione sit, ipsâque desinente totum quod est, ab ultimis elementis materialibus usque ad supremos spiritus et ad ipsam sanctissimam Christi humanitatem continuo esse desineret. Porro quia haec omnia bona sunt, quatenus participant et imitantur bonitatem absolutam ut divinum exemplar, eoque sunt magis bona, quo propius ad illam supereminentem bonitatem accedunt; ideo haec ipsa est mensura omnis boni: sicut enim verum creatum se habet ad divinas ideas (supra th. XXVIII. n. II.), ita bonum participatum eatenus est bonum, quatenus respondet divino exemplari, divinae inquam perfectioni imitabili ad extra.

(1) Ἡ της παντων ἐπεκεινα θεοθητος ἀγαθοτης ἀπο των ἀνωτατων και πρεσβυτατων ὀυσιων ἀχρι των ἐσχατων διηκει, και ἐτι ὑπερ πασας ἐστι, μητε των ἀνω φθανουσων ἀυτης την ὑπεροχην, μητε των κατω την περιοχην διαβαινουσων.... Ἐις ὁ τα παντα ἐπιστρεφεται, καθαπερ ἐις ὀικειον ἑκαστῳ περας, και ὀυ ἐφιεται παντα, τα μεν νοερα και λογικα γνωστικως, τα δὲ ἀισθητα ἀισθητικως, τα δε ἀισθησεως ἀμοιρα τῃ ἐμφυτῳ κινησει της ζωτικης ἐφεσεως, τα δε ἀζωα και μονον ὀντα τῃ προς μονην την ὀυσιωδη μεθεξιν ἐπιτηδειοτητι.

(2) « Communicatio secundum rationem habitualem attenditur secundum bonitatem, quia bonum est, *quod natum est se communicare;* secundum rationem vero actualem attenditur, sicut respicit voluntatem; quia enim vult, ideo facit » S. Bonav. in 1. dist. 2. a. 3. q. 2. ad 3.

2°. Sicut Deus est « bonorum bonum » ut principium et causa omnis boni: ita est omnibus etiam summum bonum ut ultimus finis; tamque repugnat, ut aliquid sit non ad ipsum, quam repugnat, ut sit aliquid non ab ipso et per ipsum: « ex ipso et per ipsum et in ipso (ἐις ἀυτον) sunt omnia, ipsi gloria in saecula » Rom. XI. 36.

Praeter Deum, bonum absolutum, omnino nihil esse potest nisi formaliter tamquam imitatio et manifestatio perfectionis Dei. Hinc suprema eminentia divinae essentiae rerumque intrinseca natura exigit, ut quidquid a Deo est ut primo principio, ad Deum sit ut ad ultimum finem. Deus secundum normam necessariam omnis rectitudinis, quae eius est essentia, non ageret, atque adeo sanctus esse desineret, si bonum aliquod conderet participatum, quod ad ipsum tamquam ad ultimum finem directum non esset. Ipsum quod dicitur bonum participatum, si ad hunc finem non esset, contradictionem involveret; est enim ipsi naturae et essentiae boni participati intrinseca ordinatio ad bonum absolutum ut ultimum suum finem, non minus quam essentialis ei est omnimoda dependentia in toto suo *esse* ab illo absoluto bono ut a suo principio. Ideo destinatio ad Deum finem ultimum potest dici *moralis essentia* immediate creaturae rationalis quae moralitatis capax est, mediate vero (media ac interposita creatura rationali) creaturarum omnium reliquarum, atque adeo in complexu totius universi. Sicut enim essentia metaphysica est ratio et principium omnium proprietatum (supra th. XX. n. I.), ita ab ordinatione ad Deum finem ultimum pendent et promanant omnes aliae relationes morales. Ex quibus omnibus patet, implementum et assecutionem huius destinationis et conquiescentiam in hoc ultimo fine esse *supremum bonum formale* creaturae; consequenter Deus ipse est pro ea *supremum bonum obiectivum*.

Est autem, ubi de *bono* tamquam ultimo fine agitur, discrimen maximum inter creaturas rationales et irrationales ac insensatas. « Bonum, quod omnia appetunt; » unde bonum *alicui* proprie non est, nisi quod ab ipso appetitur. Nullius autem rei *proprie* appetitus est nisi *cum cognitione* sibi

convenientis. Unde insensata nihil *proprie* appetunt sed solum metaphorice, quatenus ipsâ suâ entitate ad sui perfectionem ordinantur ac tendunt: hinc proprie nihil potest esse bonum *eis* tamquam beatitudo, sed tantummodo bonum *in eis* tamquam eorum naturae conveniens. Sensitiva solum sensibus materialia cognoscere, appetere, sentire possunt, haec ergo sola possunt dici aliquatenus bona *eis;* quoad intellectualia eodem modo se habent ac insensata. Unde irrationales creaturae omnes sola sua entitate (ontologicis omnibus perfectionibus) ordinantur ad Deum ut ultimum *finem, cuius gratia* sunt; non autem cognitione et voluntate (appetitu rationali) ut ad *finem, qui* ab eis appeti, et quo obtento frui possint. Creaturae igitur irrationales non sunt capaces, ut Deus sit summum bonum *eis* tamquam finis, quo fruantur; sed Deus est summum bonum, ad quod tota entitate sua ultimatim ordinantur, haecque ordinatio est bonum *in eis.* Est porro ordinatio ad Deum in creatura irrationali per interpositam creaturam rationalem; consistit enim in eo, quod tum usu sui « hominem iuvat in prosecutione finis, ob quem creatus est, » tum maxime quod ipsâ suâ entitate est velut speculum et obiectiva perfectionis divinae manifestatio ad creaturam rationalem (1).

At longe aliter Deus ut ultimus finis est summum bonum

(1) Creaturae ratione carentes tamquam media ad proximum finem sub ratione adiumentorum pro indigentiis et commodis vitae, ut iuvent ad assequendum finem ultimum, non possunt quidem referri nisi pro statu viae ad creaturas rationales sensitivas corpore et spiritu compositas, cuiusmodi sunt homines; sed sub ratione obiectivae manifestationis gloriae Dei, referuntur etiam ad angelos (cf. Iob XXX. 7.) et ad beatos finem suum iam assecutos. Praeterea considerandum est primo quidem, non solum quae actu existunt sed universam creationem inde ab initio viarum Domini in sua connexione et dependentia a Deo causa exemplari, efficiente, finali, ac relucentem inde gloriam Dei beatis esse et in aeternum fore perspectissimam; deinde vero hoc universum post conclusionem ordinis praesentis non esse redi[illegible]ndum in nihilum, sed in resurrectione corporum nostrorum esse innovandum, et expectari novos coelos et novam terram (Rom. VIII. 21; 2. Pet. III. 13.). Ex his apparet, quam la[illegible] pateat manifestatio gloriae Dei per creaturas etiam materiales. Vide supra [illegible]. XVII. n. II. Cf. Lessium de summo Bono l. II. c. 9. n. 64; c. 10. n. 77. 79; de [illegible]rfect. divin. l. XIV. c. 5. n. 76.

creaturae rationalis. Creaturae rationales in omnibus suis perfectionibus tam naturalibus quam praesertim supernaturalibus usque ad perfectionem illam supremam in visione beatifica sunt quidem et ipsae obiectiva manifestatio divinarum perfectionum eaque multo amplior et Deo propinquior, quo excellentiora sunt dona in ipsis quam in irrationalibus. At non solum hoc modo ordinatio ad Deum ultimum finem est *bonum in eis;* sed ordinantur ad Deum, ut Deus ultimus finis, quo fruantur, sit *summum bonum eis.* « Summum hominis bonum vocatur, cuius possessione homo beatus, seu cuius causa cetera appetenda et prosequenda, ipsum vero non propter aliud sed propter se solum. Itaque quod est summum bonum hominis, necessario est ultimus eius finis; rursum quod est summum hominis bonum, in eo necesse est consistere eius beatitudinem, quae nihil est aliud quam summi boni possessio. Summum bonum et ultimus finis dicitur res ipsa, cuius possessione et fruitione beati sumus, et ipsa huius rei possessio et fruitio; simili modo et beatitudo accipitur pro ipsa re, cuius unione beati efficimur et pro ipsa unione; illa a Doctoribus vocatur beatitudo obiectiva, haec formalis » Less. de summo Bon. I. 1. Iam vero Deus summum bonum in se ipso esset quidem etiam in ordine providentiae mere naturali summum bonum creaturae rationali, beatificans per cognitionem et amorem respondentem naturalibus creaturae facultatibus: at in praesenti ordine supernaturali se ipsum proponit rationali creaturae ut ultimum finem et summum bonum plene beatificans non secundum exigentiam naturae rationalis creatae, sed ultra exigentiam naturalem secundum infinitatem ipsius boni; modo nimirum non adtemperato limitibus et deficientiae creaturae, sed modo respondente infinitati Dei elevantis. Coniungit enim se Deus infinitum bonum ut in se est videndum intellectui per lumen gloriae elevato, amore huic visioni boni infiniti respondente amandum, et fruendum beatitudine sempiterna, quae ex bono infinito ita per visionem et amorem nobis se communicante connaturaliter et necessario consequitur. Possidetur itaque Deus per visionem et amorem et gaudium interminabile tamquam summum bonum et ultimus

finis, et est creaturae rationalis summum bonum non solum causaliter ut creaturae etiam irrationalis, sed per se ipsum ut bonum beatificans. « Ad rationem perfectae possessionis nihil aliud requiritur, quam ut res ita habeatur praesens et in potestate possidentis, ut possit eo uti (si solum est medium) et frui (si est finis) pro suo desiderio. Itaque cum per visionem Deus ita habeatur praesens et teneatur, ut videns eo frui et omnem oblectationem prout desiderat, ex eo haurire possit, visio Dei est vera eius possessio. Simili modo auditus symphoniae est possessio symphoniae, quia ita per auditum tenetur, ut omnem oblectationem et omne commodum eius percipere possit. Unde falsum est, Deum secundum se non esse immediate bonum nostrum. Dupliciter enim Deus dicitur bonum nostrum, primo causaliter seu effective, quatenus ab ipso tamquam fonte omne bonum nobis obveniens dimanat; secundo dicitur bonum nostrum quasi formaliter et per se ipsum. Neque ad hoc requiritur, ut ipse tamquam forma nobis inhaereat, sufficit ut nobis iungatur mediante visione. Ut enim aliquid censeatur bonum meum, sufficit ut apprehendatur tamquam aliquid ad me pertinens per modum rei a me possessae, cuius usus vel fruitio sit in mea potestate. Et hoc modo Deus ipse per se formaliter est bonum nostrum, nempe ut res a nobis possessa, ut semper possimus eo frui et delectari, praesertim cum vitali unione perfectissime et perpetuo nobis in beatitudine copuletur » Lessius de summo Bono l. II. c. 6. n. 31. 32; c. 17. n. 146.

At nonne hoc modo finis ultimus totius ordinis creati constituitur beatitudo creaturae rationalis? Respondetur: totius creationis ultimus *finis, qui* intenditur obtinendus, est *gloria Dei* extrinseca; atque ideo ultimus *finis, cuius gratia* sunt omnia creata et ad quem omnia referuntur, est Deus ipse. Dei enim necessarius amor suae intrinsecae excellentiae propter hanc excellentiam dignam infinita glorificatione (qua quidem in se ipso seu in gloria intrinseca fruitur absque indigentia glorificationis alterius), libere extenditur ad volendam eius repraesentationem et agnitionem per creaturas. Et haec est gloria Dei extrinseca tum *obiectiva* tum

formalis. At haec ipsa extrinseca gloria tam obiectiva quam potissimum formalis ultimo completur ea, quam indicavimus, beatitudine creaturarum rationalium. In perfectione enim beatorum et in tota civitate Dei coelesti est suprema expressio ac similitudo perfectionis Dei infinitae, quae repraesentatio constituit gloriam extrinsecam *obiectivam:* actus vero perfectissimi ac interminabiles visionis, amoris, gaudii, adorationis, laudis etc. omnium beatorum est gloria Dei extrinseca *formalis* in suo ultimo termino, ad quam Deus ipse omnia quae ad extra operatur, totum ordinem creationis et sanctificationis, naturae et gratiae, providentiae naturalis et supernaturalis ultimo dirigit: omnia propter electos (cf. Rom. VIII. 28; 1. Cor. III. 22.); electi autem, « ut simus in laudem gloriae eius » (Eph. I. 12.) atque ita tandem « ut Deus sit omnia in omnibus » (1. Cor. XV. 28.). Deus igitur in sua infinita excellentia est finis ultimus, *cuius gratia* et *ad quem* omnia; Dei glorificatio finis ultimus, *qui* obtinendus: haec glorificatio autem completur ipsa exaltatione et beatitudine sanctorum; seu potius ipsa exaltatio et beatitudo sanctorum est suprema gloria Dei obiectiva et formalis, quod Deus ut summum bonum a creatura per visionem, amorem et inde consequentem beatitudinem in perpetuas aeternitates possidetur. Lege, quae scripsit omni auro pretiosiora Leonardus Lessius de perfect. divin. l. XIV; de summo Bono l. II.

3[io]. Deus non quidem est nec esse potest alicui *bonum formale* eo sensu, quod tamquam forma proprie dicta sese communicet et uniat creaturae. Omnis enim informatio proprie dicta essentialem implicat formae imperfectionem; sicut enim perficit ita et ipsa perficitur, ac rationem partis habet et aliquo modo pendet a toto. Nihilominus Deus ipse ita supernaturali et mirabili modo creaturae intellectuali sese communicat et cum ea sese coniungit, ut illam hac communicatione sui ipsius per modum causae formalis, seclusis imperfectionibus, elevet ad statum et dignitatem sublimissimam, quam SS. Patres θείωσιν solent appellare. Talis est imprimis unio omnium suprema hypostatica in « primogenito omnis creaturae, » ubi humana natura creata facta

est natura propria ipsius Verbi, ita ut hic homo sit verus Deus. Hoc autem bonum infinitae dignitatis licet immediate et formaliter sit solius humanae naturae Christi, pertinet tamen moraliter et iuridice, ut ita loquamur, ad omnem creaturam, quae in suo primogenito exaltata est, ad creaturam inquam imprimis angelicam et humanam, cuius ipse est caput. Maxime vero pertinet ad totam naturam humanam, ut hoc mysterium sit fons et origo totius « subministrationis ex capite in membra »; « de eius enim plenitudine nos omnes accepimus et gratiam pro gratia ». Consequenter et extensione velut quadam pertinet postremo etiam ad creaturam irrationalem, quae ad creaturam rationalem tamquam medium ad finem proximum refertur. Immo considerari debet ipsius naturae corporeae in se ipsa mirabilis exaltatio in corpore Christi, quod est corpus personae divinae, et propter ipsum in corporibus omnium iustorum, quae templa dicuntur Spiritus Sancti ab Apostolo (1.Cor. VI.19.) aliquando « reformanda et configuranda corpori claritatis Christi » Phil. III. 21; ut nihil dicamus de elevatione naturae corporeae ad instrumenta efficacia sanctificationis in sacramentis, et de consecratione quae latissime patet, ad instrumenta et adiumenta cultus christiani, nihilque dicamus de futura liberatione « a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei, » quae antequam fiat, « omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc » Rom. VIII. 21. 22. Haec autem omnia in ordine praesenti consequuntur et dimanant ab eo mysterio, quod « Verbum caro factum est, » quod « Deus apparuit in carne, » quod caro Virginis facta est caro Filii Dei.

Altera velut formalis summi boni cum creatura communicatio cernitur in visione beatifica, ut ex dictis in praecedente Sectione cap. II. satis intelligitur. « Natura rationalis per potentiam intellectivam est capax divinitatis, et lumine gloriae illustrata et adiuta factaque Deo similis eminentissimo modo per eandem formaliter transit et penetrat in Deum, et Deus in ipsa novo modo existit, seque ipsi cum omnibus suis bonis communicat, ut omnium dulcedine et pulchritudine perfruatur. Potentiae intellectivae velut socia

et suppar accedit voluntas, qua anima toto impetu fertur in bonum intellectu conceptum, ut illi novo modo se uniat, nempe per amorem, et in illud velut transformetur. Per has duas potentias anima nostra duplici modo eoque eminentissimo intrat in divinitatem et divinitas in illam, fitque mutua veluti penetratio et intima unio vitalis inter animam et Deum. Unde nascitur ineffabile gaudium, quo infinitum bonum vitaliter coniunctum velut degustat. Per hos igitur suos actus anima ita tendit in Deum, ut ipsum immediate attingat eique vitaliter uniatur, et particeps divinitatis evadat » Lessius de perfect. div. XIV. c. 5. n.78-80.

Tertia denique quodammodo formalis communicatio Dei summi boni consideranda venit in omnibus iustis. Licet enim formaliter non sint iusti ipsa iustitia Dei (Concil. Trid. sess. VI. cap. 7.), sed iustitia, charitate, sanctitate ipsis inhaerente, quae in eorum cordibus diffunditur per Spiritum Sanctum; est tamen hoc ipsum donum inhaerens sanctificantis gratiae veluti vinculum spiritale, quo animae iustae singulari modo uniuntur cum Deo sanctificatore ac proinde Deus nominatimque, loquendo secundum appropriationem, Spiritus Sanctus « eis datur, » « in eis habitat, » « in eis manet » Io. XIV. 23; Rom. V. 3; 1. Io. IV. 16. etc. De hac Spiritus Sancti inhabitatione agimus in Tract. de Trin. tota Sectione IV. Consuli possunt theologi in S.Th.1. q.43. et in 1. dist. 14. atque inter ceteros S. Bonavent. 1. d.14. a.2. q.1; Molina in 1. q. 43. a. 3. (qui paucis sed clarissime de hac re agit); Suarez de Trin. l. XII. c. 5; Lessius de perfect. div. l. XII. c. 10. n. 74. seqq., et de summo Bono l. II. c. 1. n. 4. 5; Petav. de Trin. l. VIII. c. 4. sqq.

Sicut ergo summum bonum in se iam ex ipsa ratione creationis est « omne bonum » creaturae *efficienter,* et omne bonum *finaliter* ut finis obiectivus quidem creaturae universae, ut finis formalis creaturae intellectualis: ita Deus ipsum bonum naturae, quod est ab ipso et ad ipsum, voluit in ordine gratuitae sanctificationis ultra omnes eius exigentias sublevare ad communionem boni sui, reddens se ipsum bonum creaturae suae per unionem hypostaticam in filiationem naturalem, per unionem gratiae in filiationem adoptivam, et

per unionem gloriae in beatificationem respondentem dignitati filiorum: « si autem filii, et heredes » Rom.VI. 17. Igitur « nemo bonus nisi unus Deus: summum bonum hoc est tuum bonum, o anima. Quid ergo deest, cui summum bonum bonum est?... Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium; ipse erit bonum tuum, a quo tu in tuo genere factus es bonus, et omnia in suo genere facta sunt bona » Aug. in Ps. 102. n. 8.

THESIS XXX.

Quomodo Deus sit ipsa pulchritudo.

« Sicut Deus est ipsa veritas et ipsa bonitas, ita est ipsa pulchritudo, atque adeo causa exemplaris et efficiens omnis pulchritudinis derivatae. »

Cum vero et bono intime cohaeret *pulchrum*. Est itaque Deus sicut ipsa veritas et ipsa bonitas, ita ipsa pulchritudo essentialis. Pulchrum a posteriori ex effectu definitur a S. Thoma 1. q. 5. a: 4. ad 1: « pulchra dicuntur, quae visa placent.» Hinc animadvertit ibidem S. Doctor, pulchrum referri ad vim cognoscitivam, sicut bonum ad appetitum. Quare in definitione tradita, si extendatur ad pulchrum qua late patet, visio intelligi debet non modo sensilis, sed etiam et maxime intellectualis. Hoc autem modo definitio sub se comprehendit, quae non univoce sed tantum analogice conveniunt in ratione, ex qua dicuntur pulchra. Quare non una et eadem pulchri ratio postulari debet sed tantum analoga in diversis, quae sunt et dicuntur pulchra. *Pulchrum* infimae rationis potest dici, quod per se et immediate delectat sensum tantum visus et auditus, in quibus maior est analogia cum facultate cognoscente, quam in ceteris sensibus: sicut color pulcher et sonus pulcher dicitur. *Pulchrum* gradu altero et perfectius est, quod vel per sensum visus et auditus vel per imaginationem pertingit ad vim intellectualem hancque delectatione afficit. Facile patet, pulchrum utroque hoc sensu *formaliter* (1) esse non posse nisi

(1) Esse *formaliter* hic opponitur ei, quod dicitur esse *eminenter*.

in sensibilibus, quae sint sensibilia vel in se et reipsa, vel tamquam sensibilia exhibeantur.

Quia vero illa definitio ex effectu petita non declarat pulchrum, quid sit in se; « non enim ideo pulchra sunt, quia delectant; sed ideo delectant, quia pulchra sunt » (cf. Aug. de vera relig. c. 32.): intrinseca ratio et essentia pulchritudinis inquirenda manet. Ea generatim constitui videtur in multiplicitatis unitate: « pulchra ideo, quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur » Aug. de ver. relig. c. 32. n. 59. Dicendum igitur, *multa* esse instar *materiae,* et *unitatem* esse ipsam *formam* pulchritudinis: « omnis pulchritudinis forma unitas, » inquit idem S. Augustinus ep. 18. al. 63. ad Coelestin. n. 2. Unde quo maior et magis distincta *multiplicitas,* dummodo intensio *unitatis* ei respondeat, eo maior erit pulchritudo, sive sit multiplicitas simultanea in spatio, ut pulchritudo picturae; sive successiva in tempore, ut pulchritudo musicae. Ubi vero deest unitas et commensio, ipsa deest pulchritudinis formalis ratio. Contra si unitas esset maxima in omnimoda simplicitate, et maxima virtualis multiplicitas, pulchritudo foret maxima. Hoc autem in sensibilibus esse non potest.

Hinc alia est eaque altior ac nobilior pulchritudo in mere intelligibilibus et intellectualibus. Quae enim nec sensuum nec imaginationis obiectum sunt, sed solo mentis intuitu visa delectant, pulcherrima sunt pulchritudine, quacum illa altera sensilis non eiusdem rationis sed analoga tantum est. Hinc *pulchritudo intelligibilis* est et in ipsis veritatibus abstractis, quae in mirabili sua connexione, atque adeo in unitate et simplicitate principiorum et in mira varietate ac concentu consequentium visae mentem rationalem purissima voluptate perfundunt. In realiter existentibus unitas in multiplicitate ac pulchritudo mente percipienda est imprimis in omni vita sive vegetali, sive sensitivâ, ex qua vita velut effectus ac nuntii pulchritudinis intrinsecae promanant pulcherrima phaenomena sensibilia e. g. in floribus, in oculo, et universim in corporibus animalibus. Hinc intelligi potest, quanto nobilior sit pulchri-

tudo in anima rationali, et adhuc excelsior in puris spiritibus, ubi maxima unitas et simplicitas substantiae nobilissimae, et admirabilis varietas facultatum, virium ac virtutum (1). Sublimissima demum est animae et spiritus pulchritudo in elevatione supernaturali per gratiam sanctificantem, per habitus et virtutes divinitus ei infusas, et per consortium divinae naturae, quae pulchritudo in consummatione per gloriam beatificam completur.

Iam vero totius pulchritudinis, ordinis, harmoniae, multiplicitatis et unitatis sive in corporeis sive in spiritualibus, in naturalibus et supernaturalibus causa exemplaris et efficiens infinite eminens est summa illa unitas, quae Deus est; ita ut omnis haec pulchritudo in creatis simul comprehensa, omnisque splendor veritatis ac bonitatis in omnibus spiritualibus creaturis refulgens non sit nisi aliqua languida imago et obscura adumbratio pulchritudinis Dei, qui est « ipsum secundum se atque secum uniforme semper existens pulchrum, atque fontanam universi pulchri pulchritudinem in se ipso eminenter anticipans » (2) Dionys. div. nom. c. 4. §. 7. Eius enim essentia una et simplicissima in hac sua simplicitate imprimis comprehendit omnes omnium perfectionum rationes, quas nos distinguere possumus; com-

(1) Sensibilibus, vegetantibus, sensitivis « longe pulchrior est anima rationalis, in qua non solum ratio structurae corporis et omnium sensuum, sed etiam facultas intelligendi, recordandi et libere quidlibet amplectendi vel repudiandi continetur. Per intellectum concipit totum mundum, et omnium rerum in se velut picturas invisibiles pingit. Per memoriam omnes illas firmiter retinet, et cum opus fuerit in usum profert; quam vasti sunt illi sinus tot innumerabilium formarum et tot tantarumque rerum capaces. Per voluntatem omnibus uti vel frui et de omnibus ad suum commodum disponere, immo sibi ipsi scopum vitae statuere potest. Neque refert, sive haec omnia possit anima per simplicem substantiam sive per facultates distinctas, quia omnium ratio in ipsa simplici essentia continetur. Necesse est igitur animam rationalem esse substantiam mirae pulchritudinis et perfectionis, adeo ut, si clare cognosceretur prout est in se ipsa, divinitas quaedam videri posset, et eius contemplatio incredibili voluptate mentem perfunderet » Lessius de Providentia l. I. n. 42; de summo Bono l. II. c. 16. n. 135.

(2) 'Ως αὐτο καθ' ἑαυτο μέθ' ἑαυτου μονοειδες ἀει ὀν καλον, παντος καλου την πηγαιαν καλλονην ὑπεροχικως ἐν ἑαυτῳ προεχον.

prehendit deinde eo ipso ut imitabilis ad extra eminenter rationes omnes omnium non modo existentium sed etiam possibilium; comprehendit porro una cogitatione infinita, quae est ipsa eius substantia, cmnes omnis veri rationes in ipsa sua essentia, et comprehendit una substantiali volitione omnes omnis boni rationes in eadem sua essentia. Haecque omnia in eo sunt unum simplicissimum intellectuale *Esse,* adeo ut unitas perfectionis cui repugnat omnis diversitas, sua infinita intensione aequipolleat et superemineat infinitis distinctis, si ea mens concipere posset. Si porro consideremus unitatem simplicissimam essentiae infinitae cum distinctione reali et necessaria personarum Patris, Filii, et Spiritus Sancti inter se, in perfecta identitate cum essentia, quadamtenus cogitando concipere vel potius in hac nostra caligine suspicari possumus, quomodo Deus sit ipsa pulchritudo absoluta in se (1), in cuius comprehensione et amore infinito ipsa divina beatitudo consistit, et cuius clara visione omnis mens creata in amorem rapitur et continuo beata est.

(1) Pulchritudinem Dei describit Augustinus de Trin. l. VI. c. 10. n. 11. Filium ab Hilario speciem appellatum esse inquit, « credo propter pulchritudinem. » Hanc dein declarat formaliter ut Filius est imago Patris ex eo, quod est « prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis; sed ad identitatem respondens ei, cuius est imago. » Pulchritudinem porro absolutam explicat in Deo, « ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse; sed idem est esse et vivere: et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere; sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia: tamquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei plena omnium rationum viventium, incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum. Ibi novit omnia Deus quae fecit per ipsum, et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei. »

CAPUT IV.

DE DIVINIS PROPRIETATIBUS NEGATIVIS IN COMPARATIONE AD TEMPUS ET LOCUM.

THESIS XXXI.

De propria ratione aeternitatis divinae.

« Ex perfectione essentiae divinae intelligitur aeternitas divina » ut interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, cui duratio » successiva seu tempus intrinsecum absolute repugnat. Quae divinae » aeternitatis notio ex Scripturarum doctrina confirmatur. »

I. Si aeternitas simpliciter concipiatur tamquam duratio (1) initio et fine carens, sive duratio sine termino; formalis ratio aeternitatis, qualis Dei propria est, non satis declaratur (2). Potest enim duratio sine termino intelligi imprimis ut duratio motus continui, in quo nullus quidem sit ultimus terminus totius durationis, singulae tamen eius partes quibus constet, terminentur. Licet huiusmodi duratio constans partibus sine initio sive sine primo termino esse non posset; potest tamen esse sine termino ultimo, atque

(1) Duratio tam rei permanentis (ut substantiae) quam rei essentialiter successivae (ut motus) nihil est aliud, quam ipsa res actualis seu ipsa rei existentia, quatenus in successivis consideratur formaliter intrinseca successio continua, et in permanentibus existentia comparatur cum successione extrinseca reali vel possibili. Duratio ergo ab existentia non distinguitur realiter, quia nihil reale addit existentiae; distinguitur tamen ratione, quia alius est conceptus existentiae et alius durationis. Unde sicut alia est existentia successivi, cuius *esse* consistit in ipsa successione, et alia permanentis; eodem modo etiam differt utriusque duratio. Cf. Suarez Metaphys. disp. 50. sect. 1. 2.

(2) « Manifestum est, tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius discriminis rationem quidam assignarunt in hoc, quod aeternitas caret initio et fine; tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens et non per se; quia dato, quod tempus semper fuerit et semper futurum sit secundum positionem eorum, qui motum coeli ponunt sempiternum, adhuc remaneret differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boëthius in l. de Consol. ex hoc, quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit » S.Th. 1. q. 10. a. 4. Cf. Aug. l. qq. 83. q. 19.

ita haberetur numquam desitura successio continua, qua tempus constituitur (1). At vero quantum haec duratio ab absoluta perfectione absit, nemo non videt. In ea enim quod actu est, semper est minimum; alia enim non amplius sunt, alia nondum sunt, atque ideo numquam est duratio tota simul, ut in omni motu et omni successione continua cuivis facile patet (2).

Ulterius etsi de duratione substantiae agatur, ea intelligi potest esse sine termino *a*) ita, ut formaliter duratio substantiae quatenus substantiae nullas habeat successiones, adeoque nullae sint partes reales durationis; sint autem successiones ac proinde partes successivae in serie accidentium et modificationum substantiae. Sic supposito termino primo potest esse duratio substantiae formaliter secundum se sine termino ultimo et tota simul; secundum modificationes vero potest esse series, quin umquam perveniatur ad ultimum terminum, non tamen sine termino sunt partes singulae, adeoque numquam est vel esse potest tota simul. Hoc modo aeternus est spiritus creatus. *b*) Potest supponi substantia, in qua nec secundum se nec secundum modificationes sit ulla successio realis, adeoque nec ullae sint partes reales durationis. Haec poterit quidem esse duratio sine ultimo termino et tota simul: verum si substantia est contingens, imprimis habebit terminum primum; deinde *potest habere* successiones adeoque terminos singularum partium, et *potest habere* terminum ultimum secundum se totam. Neque enim permanentia est ex intrin-

(1) « Tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est.... Quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit in brevioribus vel productioribus morarum intervallis, tempus sequeretur? » S. Aug. Civ. Dei XI. c. 6.

(2) « Si quid intelligitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur. Quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum, praesens autem nullum habet spatium » S. Aug. Confess. IX. c. 15. n. 20.

seca entis finiti essentia, sed sicut initium per creationem ita perduratio existentiae est per conservationem Dei, qua desinente desineret existentia. Quot autem sunt momenta indivisibilia in successione continua reali, toties conservatio ac proinde existentia desinere potest. Unde licet reales partes successivae non sint, sunt tamen *partes possibiles*, quas ratione distinguere possumus (1). Haec autem omnia ad imperfectiones pertinent, quae quidem a nulla existentia contingente et finita abesse possunt, in Deo autem purissimo actu necessario et infinito plane repugnant.

Quare duratio divina intelligenda est ex ipsa perfectione divinae essentiae. Ex demonstratis *Esse* divinum est *Esse a se* et ex intrinseca sua ratione et essentia necessarium: ergo non solum nullum habet initium et nullum finem, nullum primum et nullum ultimum terminum; sed ei tam est essentiale, ut sit sine termino, quam est essentiale ipsum *Esse a se;* tamque repugnat ei initium aut finis, quam repugnat, ut *Esse* necessarium non sit. Porro ex demonstratis hoc divinum *Esse* est ex sua intrinseca ratione plenitudo entis absoluti, atque ideo in actu absoluto omnis perfectionis sine ulla potentia ad perfectionem ulteriorem. In actu autem absoluto et necessario successio nulla esse potest, nihil quod non semper eodem modo sit; nihil perfectionis potest concipi, quod non amplius vel quod nondum sit, nihil igitur prius aut posterius, sed tota plenitudo simul est et semper est.

Quatenus ergo *Esse* divinum est in perfectione actus, possumus illud designare nomine *vitae;* quatenus est permanentia, potest dici *possessio;* quatenus nullum habet terminum, erit *interminabilis* vitae possessio; quatenus nulla

(1) Permanentia huiusmodi sine reali intrinseca successione dependens tamen a conservatione, *aevum* vocari solet in iis, quae intrinsece incorruptibilia perpetuo conservanda sunt. Aevo autem mutatio et successio in accidentibus et modificationibus non repugnat. Cf. S. Th. 1. q. 10. a. 5. Quod S. Bonaventura in 2. dist. 2. a. 1. q. 3. ex necessaria conservatione Dei probare conatur, in omni duratione dependente esse successionem, forte intelligi potest de successione in potentia secundum modum a nobis in textu declaratum.

in actu est successio, est et dicitur *tota simul;* et quatenus est actus purus, in quo successio absolute repugnat, potest appellari possessio *perfecta.* Haec autem est absoluta et *perfecta* aeternitas, ut eam merito Boëthius (de Consol. l.V. pros. 6.) definit: « aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. »

Perspicuum est ex dictis, proprium characterem aeternitatis divinae formaliter spectatae esse perfectionem, quae intrinsecâ suâ ratione excludit possibilitatem successionis. Haec autem perfectio est ipsa ratio plenitudinis entis absoluti sive actus purissimi. Proinde etiam perspicuum est, aeternitatem in plenissima significatione esse perfectionem negativam sensu superius explicato in thesi XXI. Postremo perspicuum quoque est, Deum esse suam aeternitatem.

II. Hanc aeternitatem secundum absolutam perfectionem esse Dei propriam, nulla ampliori indiget demonstratione, cum nullum in formali eius conceptu contineatur elementum, quod in superioribus non sit declaratum et vindicatum. Ceterum ubi de aeternitate Dei formaliter spectata in Scripturis agitur, ea hac fere ratione describitur.

1°. Ubi nulla adhuc erat creatura adeoque nullum tempus, hoc dicitur principium i. e. duratio, quam nihil antecedit; et in hoc principio Deus erat ἐν ἀρχῇ ἦν. Quocumque igitur cogitatio feratur, non potest concipere aliquid magis primum (si ita fas est loqui) quam perpetuum principium, in hoc autem principio Deus iam erat (1), ac proinde semper erat. Ita aeternitas Dei declaratur Io. I. 1. 2. coll. 3; cf. Gen. I. 1, quamvis in hisce duobus locis principium non omnino secundum eandem rationem accipi existimemus. Vide Petav. Trin. l. II. c. 8. Cf. nostrum Tractatum de Verbo Incarnato th. VIII.

2°. Deus dicitur praecedens omne tempus; est enim haec aeternitatem Dei exprimendi ratio in Scripturis communissima, ut dicatur esse « ante constitutionem mundi »; « antequam terra (per synecdochen pro universo) fieret »;

(1) « Infinite tenditur *erat;* quidquid cogitaveris, Filius *erat* » S. Ambros. de Fide I. c. 3.

« ante luciferum » etc. Atque inde vel infertur vel subiungitur existentia, in qua nec tempus est nec ulla mutatio. « Initio tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli; ipsi peribunt, tu autem *permanes*... mutabuntur, tu autem *idem ipse es,* et anni tui *non deficient* » Ps. CI. (102.) 25-28; LXXXIX. (90.) 2; Ecclesi. XLII. 21. 22. Successio atque ideo deficientia est annis et tempori essentialis, eo ergo ipso quod anni Dei dicuntur immutabilis permanentia in oppositione ad mutationem et successionem, anni qui pars sunt temporis, negantur. « Qui sunt anni qui non deficiunt, nisi qui stant? Si ergo ibi anni stant, et ipsi anni qui stant, unus annus est; et ipse unus annus qui stat, unus dies est... sed stat semper ille dies, et quod vis, vocas illum diem: si vis, anni sunt; si vis, dies est. Quodcumque cogitaveris, stat tamen » Aug. in Ps. CXXI. n. 6.

3^{io}. Hinc Dei permanentia et duratio successiva diversae plane rationis esse monstratur, ita ut in ea nihil praetereat, nihil adveniat; sed sit *nunc* perpetuum. Hoc imprimis declaratur in comparatione temporis cum permanentia Dei expressionibus licet non metaphysicis satis tamen luculentis, ubi dicitur coram Deo esse tempus brevissimum sicut longissimum, et vicissim longissimum tamquam brevissimum, ut dies unus, vel quo in hominum aestimatione brevius nihil est, ut « dies hesterna, quae praeteriit » 2. Pet. III. 8; Ps. LXXXIX. (90.) 4; Ecclesi. XVIII. 8. Declaratur deinde aeternitas iis locis, quibus *est, erat* et *erit* in Deo indicatur tamquam unum immutabile *Esse,* atque ita temporum differentiae negantur (1). Cf. supra th. XXII. n. I.

4°. Disertissime aeternitas Dei demonstratur in Scripturis, ubi intrinseca eius ratio declaratur in ipso necessario et immutabili *Esse* absoluto. « Ego sum » Exod. III. etc. « Antequam Abraham fieret, *ego sum* » Io. VIII. 58. « Ego

(1) In hunc sensum PP. constanter explicant illud Ps. II. 7. « ego *hodie* genui te. » Nam « dies illi sine fine dicti sunt dies, et dictus est dies... Ego hodie genui te. Et illi dies unus dies, quia iam nec tempus; dies ille nec ab hesterno praeceditur, nec a crastino excluditur » S. Aug. serm. 86. de verb. Ev. Matth. n. 10. et alibi saepe.

primus et novissimus. » « Ego sum Alpha et Omega. » De his egimus in citata thesi XXII.

5°. Igitur sensu absoluto et plenissimo Scripturae usurpant nomen *aeternitas*, αιων, των αιων αιωνων, עוֹלָם. עוֹלָם וָעֶד (1), quando dicitur Deus permanens *in aeternum*, Deus vivens *in aeternum*, *in sempiternum*, *in saecula saeculorum*, iurans per semetipsum: « vivo ego *in aeternum* Deut. XXXII. 40; Ps. IX. 8; XCI.9; Dan. IV. 31; Ecclesi. XVIII.1; Apoc. I. 18; IV. 9. 10; V. 14, et quando Deo dicitur: *ex tunc a saeculo tu es* Ps. XCII. (93.) 2.

Patrum sententias in re manifestissima describere non est necesse; lege sis Petav. l. III. c. 3. 4; Thomassin. l. V. c. 12. 13. Vide etiam superiora th. XXIII.

THESIS XXXII.

De temporalium coexistentia cum divina aeternitate.

« Ex propria ratione incommutabilis aeternitatis Dei consequitur, » omnia existentia in aliqua temporis differentia coexistere secundum » suum *esse* actuale *toti* aeternitati divinae quamvis *non ab aeterno*; » secundum cognoscibilitatem vero ipsius *esse* actualis obversari incom- » mutabili conspectui Dei *ab aeterno*. Quae quidem propria notio co- » existentiae cum aeternitate ex disertis SS. Patrum testimoniis demon- » stratur. »

De omnium temporum et rerum, quae contingunt in tempore, comprehensione in aeternitate divina inter antiquiores quosdam theologos litigiose disputatum est, cum alii affirmarent omnia, quae aliquando existunt in tempore, secundum ipsum suum *esse reale* comprehensa esse et semper fuisse « in mensura aeternitatis », et « secundum suum *esse reale ab aeterno* habere coexistentiam in ipsa aeternitate » (2); alii contra defenderent, omnia in tempore existen-

(1) Haec duo vocabula saepe per pleonasmum coniunguntur ad maiorem vim et ad proprietatem aeternitatis exprimendam. Vulg. aliquando vertit « in aeternum et ultra, » quod conferri potest cum modo concipiendi perfectiones divinas per notiones *secundum excessum*, de quo supra th. XII. n. III.

(2) Ne videamur statum controversiae non sincere exposuisse, audiatur unus horum theologorum appellans ad alios sibi consentientes.

tia aeternitati divinae (seu quod prorsus idem est, substantiae Dei entis necessarii et immutabilis, in quo nulla possibilis est successio) utique coexistere secundum suum *esse reale*, quando actu existunt; sed quia actu non existunt ab aeterno, ideo hoc *esse reale* non habere coexistentiam in aeternitate *ab aeterno:* divinum tamen intuitum incommutabiliter ferri ab aeterno in triplicem statum contingentium in tempore, ut scilicet pro diversa differentia temporis sunt *adhuc futura*, sunt *actu existentia*, sunt *praeterita*. Dummodo habeatur genuina notio divinae aeternitatis, quae nihil est aliud quam ipsum necessarium et immutabile *Esse* divinum, est haec res ita per se evidens, ut numquam debuisset in controversiam vocari. Est tamen distincta quaestionis declaratio utilis maxime in hunc finem, ut recte concipiatur ratio, qua se habet obiectum scientiae Dei, quae ab aeterno fertur in ipsam rei existentiam contingentem in tempore et dicitur scientia visionis, ab his quippe notionibus pendet intelligentia aliarum gravium quaestionum, et nominatim conciliatio libertatis creatae cum incommutabili praescientia vel potius scientia Dei.

I. Ut patet ex declarato statu quaestionis, omnium quae aliquando sunt, erunt et fuerunt, *praesentia in aeternitate Dei* intelligi potest dupliciter: primo ita, ut praesentia sit coexistentia rerum cum aeternitate in ipsarum *esse* actuali; deinde ita, ut praesentia intelligatur aeterna in idea, scientia, et visione divina pro quovis statu praeteriti, praesentis et futuri, quo res quandocumque se habent. De his ex ipso conceptu aeternitatis in superiori thesi n. I. declarato manifesta omnino sunt sequentia.

« Conclusio nostra sit: res futurae non solum sunt praesentes Deo in aeternitate secundum *esse obiectivum* sive in *esse cognito*, sed etiam secundum *realem praesentiam et actualitatem*, quam habebunt in nostro tempore... Probatur (post ea quae ipsi videbantur argumenta ex Scriptura, ex PP., ex visione intuitiva, ex indivisibilitate aeternitatis) quinto: illud quod aliquando coexistit aeternitati, semper illi coexistit, nam aeternitas est tota simul, ut dictum est; sed nato Antichristo erit verum dicere, Antichristus coexistit Deo in aeternitate *secundum suum esse reale*, ergo *ab aeterno habet hanc coexistentiam in ipsa aeternitate* » Didacus Alvarez de Auxil. l. II. c. 8. n. 3. 5.

1°. Quidquid incipit existere, et quidquid existit cum tempore et in tempore, necessario coexistit aeternitati seu durationi aeternae Dei, quae nihil est aliud quam ipsum *Esse* divinum, quatenus totum simul immutabiliter et interminabiliter permanens. Coexistit autem res temporaria secundum suam *existentiam in actu* spectata ipsi *Esse* aeterno sive durationi aeternae Dei pro eo tantum tempore, quo ipsa temporaria existentia durat; et vero coexistit res vel permanenter vel successive, prout in se durationem habet vel permanentem vel successivam. Successiva nimirum est coexistentia non quasi successio esset in ipsa duratione aeterna; sed quatenus successio est in termino coexistente, cuius singulae durationis partes durationi aeternae pro eo tempore solum, quo actu sunt, coexistunt in *realitate actuali*. Igitur hac actuali realitate spectata, quae *nunc* sunt, coexistunt aeternitati Dei; quae *praeterierunt* et non sunt amplius, coexistebant tunc quando erant, *eidem* aeternitati immutabili; quae nondum actu sed *futura* sunt, coexistent *eidem* aeternitati tunc, quando erunt: non autem praeterita uni parti, praesentia alteri, et futura iterum alteri parti durationis aeternae coexistunt, cum partes aeternitas divina nullas habeat. Si igitur aeternitas consideretur secundum se, et ut est *Esse* permanens, quaevis res temporaria aliquando existens coexistit *toti* aeternitati; si vero considerentur durationes possibiles successivae, quae possent maiores ac maiores in indefinitum aeternitati coexistere, et cum his possibilibus durationibus conferatur actualis duratio rei temporariae, sic haec duratio temporaria dicitur *non toti* aeternitati coexistere. Quae universa ratio coexistendi exprimi potest hac formula: temporaria omnia coexistunt *toti* aeternitati Dei, sed non *totaliter*.

2°. Si spectetur *esse* creatum et temporarium, quatenus subest *scientiae et visioni* divinae, haec sane scientia eo ipso, quod est aeterna et citra omnem successionem, eodem semper modo se habet, sive creatum *esse* sit adhuc in se futurum, sive iam in actu, sive praeteritum. Pro unoquoque ergo suo statu ab aeterno et sine mutatione praesens est voluntati vel disponenti vel permittenti, et scientiae di-

vinae, quae illud ab aeterno et in aeternum intuetur pro una temporis differentia ut futurum, pro alia ut actu existens, pro alia ut praeteritum. « Futura nondum sint, et praesentia iam sint, et praeterita iam non sint, ipse vero haec omnia stabili et sempiterna praesentia comprehendit. Nec aliter nunc, aliter antea, et aliter postea, quoniam non sicut nostra ita quoque eius *scientia* trium temporum, praesentis videlicet, praeteriti, vel futuri varietate mutatur, apud quem non est transmutatio nec momenti obumbratio » Augustin. Civ. Dei XI. 21. Secundum suam igitur cognoscibilitatem *esse* creatum praesens est non solum *toti* aeternitati, sed etiam *totaliter*. Igitur, ut loquitur S. Thomas cont. gent. l. I. c. 66, « quidquid per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur, quasi praesens; nec tamen, quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. » Ratio autem et fundamentum huius praesentiae aeternae est, quia ab aeterno verum erat, tale *esse* creatum pro determinata temporis differentia esse existens, pro alia praeteritum, pro alia futurum, quas omnes differentias aeterna Dei scientia eodem semper modo intuetur. De hac re inferius dicendum erit, ubi tractabimus de scientia Dei.

II. Declaratae hactenus notionis veritas de coexistentia temporalium cum divinâ aeternitate confirmatur ex ss. Patrum doctrina diserta. Patres enim, ubi de rerum omnium praesentia in Dei aeternitate loquuntur, constanter eam spectant in connexione cum voluntate vel permissione et cum scientia, ac sub scientia aeterna. « Nihil non semper cum Deo fuit, quidquid in rebus est; quae etsi *ad creationem sui coepta sunt, non sunt tamen ad Dei vel scientiam vel potestatem inchoata*. Et testis est nobis propheta dicens: Deus qui fecit omnia, quae futura sunt (1). Quae enim futura sunt, licet *in eo quod creanda sunt, adhuc fient;* Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum aut repens (al.

(1) Is. XLV. 11. ubi in Vulg. et in hebraico textu est: Dominus sanctus Israel plastes eius: ventura interrogante me etc., apud LXX. legitur: ὁ Θεος ὁ ἁγιος Ἰσραηλ ὁ ποιησας τα ἐπερχομενα. Ἐρωτησατε με κ. λ. Ita a veteribus PP. graecis et latinis frequenter citari solet.

recens) est, *iam facta sunt, cum et temporum dispensatio est, ut creentur, et iam in divinae virtutis praesciente efficientia* sint creata..... Omnis horum *praeparatio* Deo est *coaeterna* » Hilarius de Trin. l. XII. n. 39. Ita etiam Ambrosius de Fide ad Gratian. l. I. c. 15. al 7. « Deo, quae sunt futura, praesentia sunt, et ei cui *praecognita sunt* omnia, ventura pro factis sunt, sicut scriptum est: qui fecit, quae ventura sunt. » Augustinus frequenter haec declarat. « Ubi et quando faciat, *incommutabile consilium* penes ipsum est, in cuius *dispositione* iam tempora facta sunt, quaecumque futura sunt. Nam temporalia movens, temporaliter non movetur, *nec aliter novit facienda quam facta* » Aug. Civ. Dei X. 12. Luculentissime de re agit l. II. ad Simplician. q. 2. n. 2, ubi ostendit, quare in Deo potius *scientia* quam *praescientia* sit dicenda. « Si enim *scientia Dei,* inquit, *res ipsas habet,* non sunt ei futurae sed praesentes, ac per hoc non iam praescientia sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo; bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentem scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei, quod absurdissimum atque falsissimum est. » Si igitur praescientia et scientia dicuntur ratione ipsius cognoscentis, quod in eo aliter se habeat *praescientia,* dum res nondum sunt in propria existentia; et aliter *scientia,* dum iam existunt: negandum est, in Deo esse *praescientiam.* Nam in eo nulla est successio ab imperfectiore cognitione ad perfectiorem; sed eodem semper modo res omnes pro omni suo statu scientiae aeternae et immutabili praesentes sunt. Si tamen diversus status rerum consideratur, nihil impedit, quominus cognitio, cui subest status rerum ut adhuc futurarum, *praescientia,* et eadem, quatenus ei subest status rerum ut iam existentium, *scientia* dicatur. Quia vero ad statum utrumque intuitus Dei fertur ab aeterno, successio non est in cognitione divina sed in rebus cognitis.

Imitantur Augustinum in hoc modo verissimo scientiam Dei considerandi multi Patres alii, ut Gregorius M. Moral.

l. XX. n. 63. ed. Maur. « Quomodo (Deus) est praescius, inquit, dum nulla nisi quae futura sunt, praesciantur; et scimus, quia Deo futurum nihil est, *ante cuius oculos* praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt; quippe quia omne, quod nobis fuit et erit, *in eius conspectu* praesto est, et omne quod praesens est, *scire* potest potius quam *praescire*....... Et quia ea quae nobis futura sunt, videt, quae tamen ipsi semper praesto sunt, *praescius* dicitur; quamvis nequaquam futurum praevideat, quod praesens videt. Nam et quaeque sunt, non in aeternitate eius ideo videntur, quia (iam actu) sunt, sed ideo (infallibili consequentia) sunt, quia videntur (1).... In illo enim nec praeterita nec futura reperiri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et quae *in se ipsis simul existere non possunt*, illi simul omnia assistunt. » Ita et Boëthius de Consol. l. V. pros. 6. et Anselmus de casu diaboli c. 21. scientiam potius quam praescientiam in Deo esse docent ideo, quia « scientia eius infinita praeteriti ac futuri spatia complectens omnia, *quasi iam gerantur, in simplici cognitione considerat.* » Qui plura desiderat, legat Didacum Ruiz de scientia Dei disp. 28. sect. 4. et disp. 25. sect. 4.

Haec itaque sunt, quae Patres disertissime docent: *a*) res temporariae, si « *in se ipsis, secundum creationem, in eo quod creandae sunt, in ordine temporalium creaturarum,* » h. e. in reali existentia spectentur, non coexistunt aeternitati divinae, nisi quando iam existunt in se ipsis. At vero *b*) si tempora et quae sunt in tempore, considerentur, ut subsunt « Dei *scientiae, oculis, conspectui, consilio, dispositioni, praeparationi, dispensationi, potestati, praescienti efficientiae* », ita omnia tempora et quae fiunt in tempore, ab aeterno et eodem semper modo simul omnia praesentia sunt scientiae ac potestati Dei, atque ex parte divinae virtutis et efficientiae iam facta, iam creata sunt (2), quia eorum praeparatio Deo est coaeterna. Unde *c*) obie-

(1) De hac Gregorii sententia inferius dicemus.

(2) « Quomodo ergo facta sunt, quae futura sunt, nisi quia *operatoria virtus et scientia* comprehendit numerum omnium saeculorum » Ambros. de Fid. ad Gratian. l. V. c. 16. al. 7.

ctum divini conspectus immutabilis et eodem semper modo se habentis est ab aeterno ipsum *reale esse* eorum omnium, quae fiunt et sunt in tempore, licet illud *esse* in se non existat *ab aeterno;* quia Deus *« non secundum trium temporum varietatem, non aliter nunc aliter antea, non uno modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentem scientiam ea sentit, sed omnia stabili et sempiterna praesentia comprehendit. »* Hinc *d*) *esse* rerum secundum suam cognoscibilitatem, sive hoc verum, quod tales res, tales actiones creaturarum contingentes vel etiam liberae pro certa temporis differentia existunt, hoc inquam cognoscibile *esse* rerum est ab aeterno obiectum (secundarium) et terminus divini intuitus; non autem tum primum incipit esse divinae intuitionis obiectum, cum sua incipit *realis existentia.* Quare existentia actualis in tempore est quidem ratio, cur ab aeterno verum sit, talem rem pro tali temporis differentia actu existere; et ideo actualis existentia rei in tempore est ratio, cur res eadem sit in aeterno statu cognoscibilitatis, etiam dum res nondum actu existit; ac proinde existentia actualis in tempore est conditio, sine qua illa existentia non esset obiectum aeternae visionis divinae. Attamen divinae intuitionis sive causa sive conditio non est actualis existentia ita, ut non sit intuitio nisi tum primum, cum res in se actu existit. Igitur praesentia rerum secundum *esse* cognoscibile in aeternitate, *ratione* praecedit visionem divinam; sed divina visio non solum ratione verum et *tota aeternitate,* ut loquitur Augustinus (Civ. Dei XII. 25.), praecedit actualem rerum existentiam. Totum potest exprimi hac formula: *coexistentia actualis non est conditio necessaria aeternae intuitionis divinae; existentia actualis in tempore est fundamentum aeternae cognoscibilitatis et relationis ad intuitionem divinam; existentia actualis secundum relationem cognoscibilitatis praesens est aeternitati divinae toti et totaliter.*

Hinc patet, quomodo nulla sit contradictio realis inter PP. plurimos suo loco afferendos, qui solent affirmare nominatim de actibus liberis creaturarum: non ideo esse illos actus, quia videntur a Deo; sed ideo videri, quia sunt; et

inter Gregorium M. quem audivimus docentem: « quaeque sunt, non in aeternitate eius ideo videntur, quia sunt; sed ideo sunt, quia videntur. » Gregorius enim manifesto loquitur de actuali coexistentia (1), de qua est ex dictis verissimum, non ideo res videri a Deo, quia iam actu sunt; sed immo inde, quod Deus ab aeterno res videt, consequens est infallibile et consequentia necessaria, ut res pro temporis differentia actu existant et ita existant, pro qua Deus et sicut Deus eas existentes videt (2). Patres vero alii

(1) Idem hoc dictum ab Augustino Trin. XV. c. 13. et aliis usurpatur de scientia Dei practica et effectrice, de qua nullum potest esse dubium, quin res ideo sint, quia noscuntur. « Universas creaturas Deus et spirituales et corporales non quia sunt, ideo novit; sed ideo sunt, quia novit: non enim nescivit, quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. »

(2) S. Thomas multis in locis lucide declarat praesentiam rerum in aeterna visione Dei intelligendam esse secundum *esse* cognoscibile, quia « divinus intuitus fertur super omne tempus, » atque ideo Deum res contingentes non cognoscere, prout sunt adhuc in sua causa proxima indeterminatae *ad esse* vel *non esse;* sed visioni Dei subesse ipsum *esse* rerum determinate existentium pro aliqua temporis differentia. « Tunc aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens. » Declarat hoc similitudine hominis, qui videret multos successive transeuntes per viam. « Si sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter transirent; unde cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul et tamen totum tempus includit nec alicui parti temporis deest, sequitur, ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum sed ut praesens videat » S. Th. de verit. q. 2. a. 12. Unde infert S. Doctor, nexum inter hoc dictum: si Deus scit aliquid, illud erit; esse nexum necessarium, licet res in se contingenter vel libere fiat. Nam « licet contingens non sit determinatum, quamdiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; et hoc modo super illud fertur intuitus divinae cognitionis » ibid. ad 1. « Intuitus divinae cognitionis fertur ad rem, secundum quod est in sua praesentialitate, prout est iam determinata ad unum, et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subiecta, et sic scientia Dei nullo modo variabilis est » ibid. a. 13. Igitur docet Angelicus, quando agitur de visione Dei infallibili

considerant rerum existentiam, quatenus est fundamentum, cur res tamquam existentes sint cognoscibiles, et hoc sensu *ratione* prior est veritas existentiae pro aliqua temporis differentia, quam eiusdem intuitio: proindeque res non ideo sunt, quia videntur; sed quia aliquando sunt, ideo ab aeterno videntur.

Post haec omnia manifestum esse puto, illius sententiae: « res omnes sunt divinae aeternitati praesentes, » non hanc posse admitti interpretationem, ut intelligatur coexistentia rerum ab aeterno. Sed supposita veritate, quod res quando sunt, coexistunt aeternitati modo supra explicato, dissidium totum ad hoc revocatur: utrum dicendum sit, praesentiam rerum in aeternitate nihil esse aliud, quam quod res cognoscuntur a Deo cognitione aeterna, in qua nulla est successio; an potius loquendum ita sit: illud ipsum esse actuale, quod secundum realem existentiam incipit in tempore, secundum cognoscibilitatem suam ab aeterno subest divinae intuitioni. Si illi, qui primo modo loquuntur, simul defendunt, res contingentes et nominatim actus liberos non cognosci a Deo ab aeterno, quatenus sunt in se ipsis, sed quatenus Deus comprehendit totam efficaciam causae, ut nonnullis placuit; discrimen inter priorem et posteriorem sententiam esset reale: si vero conceditur, quod nos infra demonstrabimus,

et aeterna declaranda praesertim quoad actiones procedentes a causis secundis non a priori determinatis ad unum, sed sese libere determinantibus ad alterutrum, non satis esse considerare ideas practicas et effectrices sive rationes aeternas in Deo; sed oportere habere prae oculis aeternum Dei intuitum super omne tempus, quo constituitur praesentia rerum secundum *esse* cognoscibile in aeternitate. Hic est sensus clarissimus illius loci, quem nonnulli cum Didaco Alvarez l. c. ad non intelligibilem coexistentiam omnium rerum cum aeternitate detorserunt. Locus habet ita: « omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam *praesentialitatem*, et sunt *futura* contingentia suis causis proximis comparata » 1. q. 14. a. 13. Cf. in 1. dist. 38. a. 5.

ipsum *esse* actuale adeoque etiam actum contingentem et liberum in se cognoscibilem esse obiectum divinae intuitionis ab aeterno, quia ab aeterno verum est, hunc actum pro tali tempore existere; discrimen inter utramque sententiam illam evadit verbale, et lis tota erit de modo loquendi. Non potest tamen negari, secundum dicendi modum esse longe clariorem et distinctiorem.

THESIS XXXIII.

Divina immensitas est eminentia Dei supra relationes loci et spatii.

« Sicut aeternitas se habet ad tempus, ita ad locum et spatium se habet immensitas divina. Haec igitur non solum tamquam omnipraesentia Dei intelligenda est, sed tamquam eminentia divini *Esse* absoluti super omnem relationem loci et spatii; sicut aeternitas eminet super omnes relationes temporis. Secundum hanc notionem attributum immensitatis tum ex absoluta perfectione divinae essentiae intelligitur, tum ex directa doctrina Scripturarum deducitur. »

I. Sicut cuivis rei quovis modo duranti potest coexistere tempus sive successio rerum, ac propterea aeterno potest coexistere tempus in indefinitum: ita etiam cuivis existenti potest coexistere aliud ea relatione, quam dicimus praesentiam; et proinde ei qui in modo existendi per praesentiam est illimitatus, possunt alia esse praesentia seu potest ipse aliis esse praesens in indefinitum. Qui autem talem habet modum praesentiae, is merito dicetur immensus. Sicut ergo prima et obvia notio aeternitatis videtur concipi per comparationem ad coexistens tempus sine limite; ita notio immensitatis primum sese offerens videtur concipi tamquam praesentia sine limite loci et spatii.

1°. Consideremus immensitatem sub hoc conceptu, utrum ea sit perfectio et Deo absolute perfecto conveniat. Praesentia spirituum (spiritum enim esse Deum nunc merito possumus supponere) non est eodem modo, ut naturalis et empirica praesentia corporum. Quae habent partes extra partes seu quae extensa sunt, possunt naturaliter aliis extensis praesentia esse solum ita, ut singularum partium diversa

sit relatio praesentiae, et ut pars parti et totum toti in illo spatio respondeat, quod ipsa extensione formatur. Spiritus contra se totis (neque enim habent partes) possunt suam praesentiam exhibere pluribus simul, atque adeo etiam extensis et spatiis ita, ut spiritus totus sit in toto et totus in singulis partibus. Haec vero vis praesentiae sine dubio est perfectio aliqua in spiritu, eoque maior, quo ad plura extendatur vis sese praesentem exhibendi. In spiritu autem finito haec vis nec illimitata esse potest, sed necessario suos habet limites; nec fortasse quoad totam suam efficaciam semper est *in actu,* sed quadamtenus solum *in potentia* esse poterit (cf. Suarez Metaphys. disp. 51. sect. 4. n.32. sqq.). Huiusmodi autem limitationes omnes in spiritu infinito plane repugnant (1).

Itaque *a*) Deus substantia spiritalis infinite perfecta esse non potest, quin possit esse praesens aliis existentibus, quaecumque supponantur existere. *b*) In Deo spiritu infinito et actu puro non potest concipi vis praesentiae partim in *actu* partim *in potentia;* sed tota est semper in *actu,* quatenus est aliquid reale in Deo, cum realiter non sit aliud quam ipsa existens substantia intellectualis absolute perfecta, quae quidquid est, in actu est (cf. supra p. 302.) (2). *c*) Vis praesentiae non potest in Deo esse restricta ad aliquos limites, ultra quos Deus non sit praesens *actu;* sed est virtus absoluta cui repugnat omnis limitatio, seu Deus formaliter ut *substantia praesens* est virtus et perfectio absoluta sine limite etiam in ratione praesentiae. Ergo sine dubio immensitas sub hoc conceptu, quod Deus intrinsece determinatus est ad intimam praesentiam in omnibus existenti-

(1) « An creatus spiritus ad te collatus (Domine Deus) sit circumscriptus, ad corpus vero incircumscriptus? Nempe omnino circumscriptum est, quod cum alicubi totum est, non potest (naturaliter) simul esse alibi, quod de solis corporeis cernitur; incircumscriptum vero, quod simul est ubique totum, quod de te solo intelligitur. Circumscriptum vero et incircumscriptum simul est, quod cum alicubi sit totum, potest totum esse simul alibi, non tamen ubique, quod de creatis spiritibus cognoscitur » S. Anselm. Proslog. c. 13.

(2) Hoc ipsum alio modo dici solet : si Deus non esset ubique praesens *actu,* posset moveri h. e. mutari.

bus in indefinitum, est perfectio inclusa in absoluta perfectione Dei.

Bene autem advertatur ad praecavendam ambiguitatem, praesentiam dici posse dupliciter: *a*) ut connotat creaturam realiter coexistentem. Hoc modo omnipraesentia est attributum relativum ad extra, et ratione termini contingentis non nisi ex hypothesi necessaria; in hypothesi autem creaturae existentis, necessario consequitur omnipraesentia relativa ex absoluta perfectione entis (cf. supra p. 357. 258. 311.). Nos autem non de relativo sed de absoluto attributo nunc agimus. Itaque *b*) praesentia potest intelligi, ut est perfectio absoluta in Deo. Hoc modo est ipsum absolutum *Esse* divinum illimitatum in praesentia, quam nos declaramus per adsignificationem coexistentiae solum possibilis creaturarum in indefinitum. De hac igitur *praesentia* seu melius *adsentia absoluta* (cf. Suarez Metaphys. disp. 30. sect. 7. n. 35.) nunc solliciti, eam dicimus esse divinam immensitatem, per quam Deus ita existit, ut nulla creatura sit possibilis, nullus possibilis locus, nullum possibile spatium, quibus Deus si creata illa ubicumque et quantacumque existerent, non esset intime praesens absque ulla sui mutatione. Cf. Anselm. Monolog. c. 23.

In hac, quam modo dedimus, notione immensitatis Dei forte conquiescere possemus, quin quaereremus ulterius, *quid ea sit*. Re tamen vera hanc notionem esse imperfectissimam, quisque facile sentit. Explicatio enim fere repetitur ex relatione rationis ad creaturas possibiles vel, quod perinde est, ad loca et spatia possibilia (spatium imaginarium dicunt); fundamentum autem huius relationis, quod solum proprie est attributum absolutum immensitatis, manet obscurissimum. Immo periculum est, ne (quemadmodum S. Augustinus sibi adhuc iuveni contigisse narrat Confess. VII. 5.) immensitatem ex hac explicatione concipiamus velut infinitam quandam extensionem et diffusionem; similiter ac proclivis est error, quo aeternitas concipitur velut infinitum tempus et infinita successio, dum ea explicatur per relationem rationis ad tempus possibile (sive imaginarium, ut aiunt). Poterit quidem hic error iudicii vitari

adiuncta negatione, non esse immensitatem per modum diffusionis, sicut aeternitas non est per successionem; conandum tamen est, ut si fieri potest, conceptum immensitatis informemus paulo expolitiorem, ex quo rationem ipsam intelligamus, cur ea nec sit nec esse possit diffusionis et extensionis instar.

2°. Quando cogitamus obiectivam veritatem in ordine metaphysico, seu quod idem est, quando cogitamus leges absolute necessarias, quibus subest et regitur, quidquid est vel esse potest, facile intelligimus eas veritates sive leges ontologice priores esse et independentes ab omnibus relationibus loci et spatii; contra vero locum et spatium iis legibus subesse et illis regi (1). Quia igitur illa independentia ab huiusmodi relationibus nobis est immediate evidens, ipsam quaestionem iudicamus absurdam, utrum hic vel illic, utrum etiam extra huius universi fines et spatia aeque verum sit e. g. idem non posse simul esse et non esse, aequalia aequalibus addendo effici summas aequales etc. Scilicet veritates necessariae et essentiae per se spectatae sunt exemptae ab omnibus loci relationibus, iisque constat sua propria ratio, etiam ubi nullus sit locus, nullum spatium, nihil quod dicatur *hic* aut *illic*. Si autem est aliquis locus et aliquod spatium sane ratio veritatis etiam illic sibi constabit, non quasi veritas ad locum se moveret, vel in loco *circumscriptive* aut *definitive* esset; sed immo ideo veritatis ratio ubique eadem est, quia in se ipsa independens est a limitibus omnibus localibus. Iam vero quis non videt, aeque esse absurdum in quaestionem vocare utrum ea, quae est *ipsa veritas* et radix ac fundamentum omnis veritatis, hic sit vel illic. Est *ipsa veritas* (ἡ αὐτοαλήθεια) ontologice prior omni eo, quod dicitur *hic* vel *illic:* omnis locus, omnis situs, omne spatium non solum in realitate sua, si quam habet, sed in ipsa sua possibilitate ab ea pendet; et ideo ea est supra omnes et extra omnes huiusmodi relationes. «Et respexi alia, et vidi tibi debere, quia sunt; et in te cuncta finita, sed aliter non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu ve-

(1) Eadem etiam valerent de tempore, ut facile per se patet.

ritate » S. Aug. Confess. VII. n. 21. Quare si nullus est locus et nullum spatium et nulla creatura, *ipsa veritas* in se est: « ante omnia Deus erat solus; ipse sibi et mundus et locus et omnia » Tertullian. cont. Prax. c. 5. Cum autem cogitatur locus et spatium et quaelibet creatura, non potest mente concipi existens alicubi, nec potest existere alicubi, quin illic etiam sit *ipsa veritas* Deus: non quasi *veritas* Deus per aliquam mutationem alio iam modo existeret quam antea, vel illic esse inciperet, ubi antea non erat; sed mutatio facta est in re creata, in loco vel in spatio, quae antea non erant. Antea nullum erat *hic* et *illic;* dum autem sunt, non possunt esse nisi in Deo et cum Deo. Deus itaque nusquam est *localiter* (situ, circumscriptione, limitatione ad aliquod *ubi,* extra quod non sit); sed ubique est, sicut veritati et sapientiae convenit et ex intrinseca ratione necessarium est. « Non parum apprehendisti, si hoc tibi de eo (Deo) compertum est, quod nusquam sit, qui non excluditur loco. Suo autem illo sublimi et incomprehensibili modo, sicut omnia in ipso, sic ipse in omnibus est » S. Bernard. Consid. V. c. 6.

Quoniam ea omnia, quorum nos existentiam intuemur, secundum categorias spatii et temporis (που και ποτε) conspicimus, ipsorumque spirituum creatorum praesentia intra certos limites et ad locum intelligibilem restricta est, ut ait Damascenus (Fid. orthodox. II. 17.), oritur nobis magna difficultas concipiendi existentiam exemptam ab omnibus hisce relationibus. Hanc autem superandi nulla aptior, nulla rei ipsi magis propria ratio excogitari posse videtur, quod Augustinus longis meditationibus expertus est, quam ut Deum cogitemus secundum quod est Veritas et Sapientia. « Ne igitur quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sed ita potius, sicut est magna sapientia » August. ep. 187. ad Dardan. c. 4. n. 11. « Numquid enim nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: immo vero, Ego sum qui sum » Id. Confess. VII. c. 10. Cf. contr. epistol. Manichaei cc. 15-19.

II. Secundum hanc autem rationem conceptu immensi-

tatis iam constituto, eiusdem immensitatis veritas ex ipsa infinita Dei perfectione consequitur, non solum eo quod ipsa virtus praesentem se exhibendi perfectio est simpliciter, et ideo Deo sine limitatione et in actu, sive ipsa praesentia illimitata necessario competit, ut superius dictum est; sed etiam immediate ex formali ratione, quod Deus est ipsum *Esse* absolutum, absoluta veritas et sapientia et potentia substantialis.

1°. Itaque est evidenter absurdum, ipsum *Esse* absolutum, ipsam veritatem et sapientiam vel cogitando concipere subiectam quibusvis loci et spatii relationibus, ita ut intra determinatos limites esse possit, ultra quos non sit amplius ipsum *Esse,* ipsa veritas et sapientia et potentia. Ipsa absoluta veritas et sapientia et potentia activa, absoluta virtus et ἐνεργεια eo ipso quod est, exempta est ab omnibus limitationibus localibus, et nuspiam esse potest ut aliquid definitum loco, ultra quem non sit; et ubique est ut supra et ultra omnem locum, locus autem et spatium et creatura quaecumque, si est, in ipsa absoluta virtute est, nec haec alicubi absens concipi potest.

Hinc patet *a*) absurdum fuisse et miserrimum lusum imaginationis, dum veteres haeretici nonnulli, recentius vero Augustinus Steuchus Eugubinus, et Calvinianus Vorstius (vid. Petav. l. III. c. 7.) Deum non essentia, sed solum potentia et operatione ubique esse docebant. An ipsa veritas, ipsa sapientia, ipsa virtus absoluta nescio quod punctum mathematicum iis esse videbatur, ex quo operationes tamquam radii ex sole egredi fingendae sint? Infertur *b*) ex doctrina tradita, virtutem absolutam non posse concipi alicubi operantem, ubi non est ipsa eius essentia et substantia. Hoc autem theorema necessario consequitur ex eo, quod repugnat intrinsecae naturae illius, qui est ipsa absoluta virtus, ut alicubi sit absens atque ita subiectus limitationibus loci aut spatii, quin opus sit appellare ad illud effatum, quod saepe principii instar adhiberi solet: « non datur actio in distans. » Hoc enim principium universim de actione intellectum saltem non est evidens, et a pluribus gravibus theologis negatur vel in dubium voca-

tur cum Scoto, Gabriele Biel, Valentia, Vasquezio, Franc. de Lugo etc. Itaque actio divina in distans non datur nec concipi potest, quia nihil est nec concipi potest a Deo distans, ut probavimus; illationem vero non urgemus, qua multi iuxta axioma enuntiatum immensitatem deducunt ex eo, quod Deus ubique operatur vel operari potest.

2°. Dei immensitatem et cum ea intime nexam omnipraesentiam in catholicae fidei doctrina contineri, ex universali ecclesiastica praedicatione manifestum est. Patrum doctrina non modo dogma ipsum comprehendit; sed etiam explicationem dogmatis paulo ante a nobis propositam distincte complectitur, ut ex illis non modo *an sit,* sed etiam *quid sit* divina immensitas, quantum in hac nostra caligine concessum est, intelligere possimus. Ne longiores simus, Patrum declarationes apud Petavium. l. III. c. 7-10. legantur, ex quibus unusquisque confirmatam videbit nostrae thesis probationem, quae ut non aliud sit quam doctrinae Patrum commentarius, operam dedimus.

Ad Scripturas quod attinet, in iis accommodate ad nostrum intelligendi modum Dei immensitas eo fere modo per oppositionem ad limites loci et spatii describitur, quo aeternitas eximitur a limitationibus temporis. *a*) Sicut aeternitas exprimitur eo, quod Deus dicitur esse quovis tempore et ante omne tempus; ita immensitas explicatur per Dei praesentiam in omni loco et spatio, cuius universitas dici solet « coelum et terra, » una cum declaratione, Deum nullis spatiis comprehendi. « Coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat.... Quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus » Act. XVII. 24. 27. 28. « Numquid non coelum et terram ego impleo? » Ier. XXIII. 24. « Ergone putandum est, quod vere Deus habitet super terram? Si enim coelum et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi? » 3. Reg. VIII. 27; 2. Paral. VI. 1. « Excelsior coelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura eius, et latior mari » Iob XI. 8. Pariter *b*) sicut aeternitas exprimitur eo, quod in Deo dicitur omne tempus, prae-

teritum, praesens et futurum esse unum, ac proinde differentia et successio temporis negatur; ita declaratur immensitas eo, quod prae divina praesentia longinquum et propinquum in spatio unum est, ac consequenter prae illo differentia locorum et spatii nulla est. « Putasne Deus e vicino ego sum, et non (etiam) Deus de longe? Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum? » Ier. XXIII. 23. « Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si.... habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me » Ps. CXXXVIII. 8. « Deus in coelo sursum, et in terra deorsum » Ios. II. 11. Denique *c*) sicut aeternitas exprimitur eo, quod divina duratio nec initium habet nec finem; ita immensitas exhibetur, eo quod divina praesentia nullum habet terminum. « O Israel quam magna est domus Domini, et ingens (ἐπιμηκης) locus possessionis eius. Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus » (μεγας καὶ ὀυκ ἐχει τελευτην, ὑψηλος και ἀμετρητος) Baruch III. 25.

THESIS XXXIV.

Deus adest creaturis omnibus secundum essentiam, praesentiam et potentiam.

« Immensitas divina cum adsignificatione existentium creaturarum » est *omnipraesentia*, in qua non sine fructu Doctores haec tria distin» guunt, quod Deus intime adest omnibus creaturis per *essentiam*, item» que multiplici modo diverso per *praesentiam* et *potentiam*. »

Ad complendam doctrinam in thesi superiori expositam, hic spectamus attributum absolutum immensitatis secundum suam relationem rationis ad extra sive secundum coexistentiam rerum, quae sunt in loco et spatio, aut quomodocumque existere dicantur.

De coexistentia omnis loci et omnis spatii et omnis creaturae (1) apud Deum et in intima praesentia Dei post ex-

(1) « Cum constet, eandem summam naturam non magis esse in omnibus locis, quam in omnibus quae sunt, non velut quae contineatur, quae penetrando cuncta contineat; cur non dicatur esse ubique hoc sensu, ut potius intelligatur esse in omnibus, quae sunt, quam tantum in omnibus

plicatam divinam immensitatem absolute spectatam nulla amplius potest esse difficultas. Eo ipso enim, quod creaturae actu existunt, Deus ratione suae immensitatis est eis necessario intime praesens; nec omnipraesentia secundum formalem suum conceptum in Deo aliud est, quam ipsa immensitas cum adsignificatione coexistentis creaturae. Solent vero theologi et ascetae cum Magistro 1. dist. 37. et S. Thoma 1. q. 8. a. 3. distinguere triplicem rationem, qua Deus est in omnibus creaturis per *essentiam, praesentiam,* et *potentiam.*

Quod in hac distinctione potissimum spectatur, illud est, ut declaretur Deum non solum in omnibus esse per operationem aliquam, qui gravissimus nonnullorum fuit error, sed esse ubique divinam ipsam naturam et substantiam; ut deinde explicite doceatur hanc existentiam Dei in omnibus non esse velut otiosam et inertem, sed esse maxime actuosam praesentiam primae causae omnis *esse* et omnis boni. Ceterum non omnes theologi eodem modo explicant, quas distinctas rationes et relationes hisce nominibus significatas velint. S. Thomas ipse paulo aliter rem explicat in commentario ad 1. dist. 37. q. 1. a. 2, et aliter in Summa 1. q. 8. a. 3. Ambiguitas fere tota est in explicatione, quid significet esse in omnibus per *praesentiam,* prout distinguitur a modo existendi in omnibus per *essentiam* et *potentiam.* Angelicus in Summa l. c. explicat: « est *per praesentiam* in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius; » in commentario vero l. c. « secundum hoc, inquit, quod operatur in re, dicitur esse in re *per praesentiam....* et quia operatio non deserit virtutem divinam, a qua exit, ideo dicitur esse in re *per potentiam,* et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur, ut in re etiam *per essentiam* sit. »

locis, cum hunc intellectum et rei veritas exhibeat, et ipsa localis verbi proprietas nequaquam prohibeat? Solemus namque localia verba saepe irreprehensibiliter attribuere rebus, quae nec loco sunt, nec circumscriptione locali continentur, velut si dicam, *ibi* esse intellectum in anima, *ubi* est rationalitas » S. Anselm. Monol. c. 23. Notanda haec sunt potissimum ratione praesentiae Dei in creaturis spiritualibus.

Quatenus itaque consideratur Deus in omnibus esse *per essentiam*, abstrahendo ab operatione Dei in creatura, a modo quo se manifestat, a donis quae confert, a speciali ratione, qua creaturam elevat et sibi coniungit, sed spectata solum existentia essentiae per sese, Deus ubique necessario et eodem modo est. Cum hac vero existentia in omnibus *per essentiam* nexum est, ut sit in omnibus per *potentiam*, quatenus omnia in toto suo *esse*, in omni sua perfectione, in omni suo actu pendent a conservatione et actione divina, quae ceterum est realiter ipsa essentia divina intime praesens. Pariter ex existentia in omnibus per *essentiam* consequitur, ut sit in omnibus *per praesentiam*, generatim quidem tamquam inspector et « oculus lucidior super solem » tenens sibi intime praesentes creaturas tum omnes tum singulas; speciatim vero dicitur Deus esse alicubi et esse in creaturis *per praesentiam singularem*, ubi sublato velut velamine sese praesentem ostendit singularibus manifestationibus, singularibus donis tum transeuntibus tum praesertim permanentibus, singulari elevatione et coniunctione creaturae secum ipso, praesertim creaturae rationalis, cui se ipsum velut tradit et speciali modo unit ut obiectum fidei, spei, charitatis, visionis et beatificae fruitionis.

Hinc manifestum est, Deum ubique per *essentiam*, non tamen ubique *eodem modo* esse per *potentiam* et *praesentiam*. Sic in Scripturis dicitur Deus speciali modo esse cum Abraham, Isaac et Iacob, cum Moyse, Iosue, Gedeone, Davide, Salomone etc. « Ero tecum et benedicam tibi; » « noli timere, ego tecum sum » Gen. XXVI. 3. 24; XXXI. 3. 38; Exod. III. 12; Deut. XXXI. 23; Ios. I. 5. sqq.; Iud. VI. 16; 2. Reg. VII. 3. 9; 3. Reg. XI. 38. Pariter ubi Deus se manifestavit visionibus singularibus Iacob Gen. XXVIII. 17; Moysi Exod. III. 5, locus dicitur « domus Dei et porta coeli, » « terra sancta. » In tabernaculo et in templo dicitur Deus habitare, quia eum locum sibi voluit consecratum, ut in eo speciali modo se manifestaret tum signis sensibilibus, tum exauditione precum, et ut ibi speciali modo agnosceretur praesens, ac sibi praesenti cultus

exhiberetur. « Sint oculi tui aperti super domum hanc die ac nocte, super domum, de qua dixisti, erit nòmen meum ibi... ut exaudias deprecationem servi tui et populi tui Israel, quodcumque oraverint in loco isto » 3. Reg. VIII. 29. 30. etc. Ex his etiam patet, quomodo Deus sit speciali modo in phaenomenis et apparitionibus, quibus suam praesentiam supernaturaliter manifestat, cuiusmodi in V. T. frequentes sunt, et in N. T. columbae species super Christum baptizatum, linguae ignitae super Apostolos etc. Ad animas rationales dicitur venire, in eis sanctificatis habitare et manere, tum quod eis praesens intime per essentiam in eis perpetuo diffundit et in eis conservat et amplificat pretiosa dona gratiae et charismata, quibus assimilatione supernaturali ad ipsum in adoptiva filiatione constituuntur; tum quod ita sanctificatis se ipsum immediate ut obiectum fidei, spei et charitatis exhibet. Manent ipsae animae in Deo tamquam obiectum paternae cognitionis et dilectionis, ut vitam aeternam eis conferat; et manet Deus in eis tamquam obiectum cognitionis et dilectionis filialis, ita ut mutua amicitia inter ipsas et Deum intercedat. Porro explicatur ex dictis specialis praesentia Dei Spiritus Sancti revelantis in prophetis et Apostolis, assistentis et gubernantis in Ecclesia: « Paracletus vobiscum in aeternum; » « ecce ego vobiscum omnibus diebus » Io. XIV. 16; Matth. XXVIII. 20. In coelo vero Deus praesens sese in omnibus angelis et sanctis revelata facie manifestat, sese videndum, amandum et fruendum exhibens, sicut est, in plenitudine suae essentiae, veritatis, bonitatis et pulchritudinis, quae uno nomine dicitur gloria Dei. « Licet enim ubique esse non dubitetur, inquit S. Bernardus (in Ps. *Qui habitat,* serm. 1. n. 4.), sic tamen in coelo est, ut ad eius comparationem nec esse videatur in terris. Propter quod et orantes dicimus: Pater noster, qui es in coelis. Sicut enim anima cum in toto quoque sit corpore, excellentius tamen et singularius est in capite, in quo sunt omnes sensus.... unde quantum ad eum modum quo in capite est, cetera membra videtur quodammodo non tam inhabitare quam regere: ita si praesentiam illam cogitemus, qua beati angeli perfruuntur, videmur vix

aliquam Dei protectionem et nomen habere. » Praesentia autem omnium intima et sublimissima est Verbi in humana natura Christi per unionem hypostaticam, ubi Dei Filius naturam creatam et visibilem suam facit, atque ita secundum naturam assumptam persona divina ipsa se reddit visibilem: « quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae: et vita manifestata est et vidimus » etc. 1. Io. I. 1. 2.

Ex his omnibus intelligitur, quomodo Deus licet necessario ubique praesens, dicatur *accedere, venire* ad creaturam, vel ab ea *recedere* et eam *relinquere*, et quomodo persona secunda ac tertia intelligantur *mitti ad creaturam*. Haec videlicet non possunt intelligi de praesentia simpliciter secundum *essentiam;* sed intelliguntur eo, quod Deus secundum *praesentiam* et *operationem specialem*, modo declarato incipit aut desinit esse in creatura, ex qua utraque sive praesentia sive absentia mutatio, ut patet ex saepe iam repetitis, non oritur in Deo sed in creatura. « Nec ibi deest, ubi longe est; quia ubi non est per gratiam, adest per vindictam; omnia tangit, nec tamen aequaliter omnia tangit..... et cum ipse numquam sibimet ipsi sit dissimilis, dissimiliter tangit dissimilia » S. Gregor. M. in Ezech. l. I. hom. 8. n. 16.

Corollarium ad theses antecedentes. Si cum attributis immensitatis et aeternitatis Dei conferamus spatium et tempus, quod solet dici *imaginarium*, facile intelligitur, cum hoc utrumque extra mentis conceptum nihil sit reale, non nisi absurde illud cum immensitate, hoc cum aeternitate Dei confundi posse. Conceptum spatii imaginarii efformamus, dum *negative* abstrahimus ab existentia corporum sive potius a reali existentia omnis creaturae, quae in modo praesentiae limitata est, et *positive* intelligimus *possibilitatem* corporum et extensionis sive creaturarum existentium in indefinitum. Sicut vero Deus propter absolutam perfectionem suae praesentiae nullis subest limitibus loci et spatii realis; ita etiam nullis subest huiusmodi limitibus, qui tantum sint possibiles. Sicut ergo Deus propter eminentiam suae praesentiae in spatio reali nullibi est

definitive vel *circumscripte,* ubique vero per simplicem existentiam; ita propter eandem suam exemptionem ab omnibus loci relationibus limitantibus praesentiam, etiam in locis possibilibus, quae possumus in indefinitum concipere, nullibi est et ubique, licet ibi nulli rei sit *praesens,* quia ibi nulla res existit.

Similiter conceptum temporis imaginarii efformamus, *negative* abstrahendo ab omnibus successionibus realiter existentibus, et *positive* concipiendo successiones continuas in indefinitum *possibiles.* Nullam autem concipere possumus, quae, si realiter existeret, non necessario foret coexistens eidem aeternae et immutabili durationi divinae, cui coexistunt successiones temporum reales, quae nunc sunt.

Ex his porro intelligitur, corrigendum esse iudicium, si quis forte maiorem ac maiorem in indefinitum vel immensitatem vel durationem Dei sibi fingat. Immensitas enim est simplicissima absoluta perfectio in ordine praesentiae, semper eadem, qua Deus exemptus est ab omni limitatione locali; et aeternitas est simplicissima absoluta permanentia sine ulla possibili successione semper eadem: spatia vero et loca, quibus Deus immensus praesens sit, et successiones ac tempora, quae Deo aeterno coexistant, possunt in indefinitum multiplicari, quin umquam ad ultimum terminum perveniatur. Secundum has successiones possibiles particulae temporis *ante* et *post*, *prius* et *posterius*, duratio *maior* et *minor* explicari debent, quando illuc transferuntur, ubi nullum erat tempus sed divina tantum aeternitas, ut quando dicitur mundus creari potuisse citius vel tardius, et quaeritur, « cur potius tunc et non antea factus sit; quemadmodum quaeri potest, cur hic potius, ubi est, et non alibi. » Vide disputationem Augustini Civ. Dei XI. 5, cuius conclusio est: « quod si dicunt inanes esse hominum cogitationes, quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum, respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum.

SECTIO IV.

DE SCIENTIA DIVINA.

CAPUT I.

DE SPIRITUALITATE DEI, ET DE DIVINA SCIENTIA IN SE CONSIDERATA.

THESIS XXXV.

Deus spiritus est.

« In perfectionum, quas declaravimus, complexu côntinetur, Deum » esse *spiritum infinitum:* quando igitur in Scripturis Deus *spiritus* esse » dicitur, id sensu maxime proprio intelligi debet. Hoc ipsum nominatim » ex contextu Io. IV. 24. demonstratur, et ex dependentia spirituum creatorum omniumque perfectionum spiritualium a Deo spiritu. »

I. Nomine spiritus intelligimus substantiam, quae *a*) *negative* non habet partes reales sive constituentes sive integrantes; sed *simplex* est et una in se citra distinctionem et diffusionem plurium saltem substantialium componentium. Hanc vero simplicitatem in spiritu intelligimus non solum ut negationem partium, sed *positive* ut intrinsecam essentialem *nobilitatem* entis, quae gradum substantiarum habentium perfectionem in compositione et ex compositione partium, aliquo saltem sensu *infinite* superat; ita nimirum, ut nulla intensio talium perfectionum ad eam nobilitatem pertingere possit, sed sit nobilitas toto ordine superior. Est enim et intelligitur spiritus *b*) substantia *immaterialis*, h. e. *negative* non iners, vel agens solum extra se, vel in intrinseca actione restricta ad composita et pendens a compositione; sed quae *positive* habet in se vitam eamque intellectualem: nempe ex sua ipsa essentia ordinata est, ut actu vitali intelligat verum et in se ipsa habeat veritatem formalem, et actu vitali tendat in bonum cognitum sub ratione boni ac amore illud amplectatur, et in bono sit beata. In his porro omnibus intimis actibus vitalibus spiritus simul habet intimam conscientiam suorum actuum, et conscientiam sui tamquam principii substantialis. Denique *c*) ex ipsa entis et vitae spiritus simplicitate, nobilitate, intellectualitate

spiritus est naturâ suâ immortalis, in sua *substantia* incommutabilis, et in ordine ad locum exemptus et superior iis modis existendi, quibus corpora in spatio subiiciuntur. Quo haec simplicitas et intellectualitas est perfectior, eo perfectior est natura spiritus.

Atqui ex demonstratis in superioribus thesibus: *a*) Deus est purissimus actus, in quo propter essentialem perfectionem non solum compositio physica ex partibus realibus, sed etiam compositio metaphysica ex partibus secundum rationem consideratis absolute repugnat. *b*) Non solum est substantia intellectualis, cui sit facultas veri et boni amplectendi actibus suis vitalibus; sed est essentialiter unus substantivus actus, qui identice est et verum absolutum et intellectio infinita veri, et bonum absolutum et amor infinitus boni, atque ita in se ipso ac in plenitudine suae perfectionis absoluta infinita beatitas. *c*) Sicut Deus est absoluta incommutabilis veritas, bonitas, activa potentia substantialis et purus actus; ita omnino repugnat eius perfectioni omnis successio, et omnis limitatio praesentiae: est ipse sua aeternitas et sua immensitas.

Haec vita infinitae intellectionis, voluntatis, beatitatis non solum est actus intimus substantiae divinae; sed est ipsa aeterna, immensa substantia divina. « Totus est cogitatio, totus voluntas, totus mens, totus lux, totus oculus, totus auditus, totus fons omnium bonorum » Iren. l. I. c. 12. n. 2. (1). Unde divina intellectio et voluntas non solum est independens ab omnibus, quae sunt vel cogitari possunt extra ipsam, sed est principium et exemplar et causa, unde pendet omne verum, omne bonum, omnis vita, omnis intellectio, omnis amor boni, omnis beatitudo. Est igitur Deus spiritus infinitus, quia est vita intellectualis infinitae perfectionis *ἡ ζωη, το φως, ἡ ἀγαπη, ἡ ἀυτοζωη, ἡ ἀυτοσοφια, ἡ ἀυτοαγαθοτης* (Dionys. div. nom. c. 2. 5.); est spiritus sensu eminenti, ad quem creati spiritus et quidquid spiritale praeter ipsum concipitur, sunt imagines tantum et similitudines. Hinc

(1) *Τουτο ἐννοουμενος ὁ και θελει, τοτε θελων ὁτε ἐννοειται, ὁλος ἐννοια ὠν, ὁλος θελημα, ὁλος νους, ὁλος φως, ὁλος ὀφθαλμος, ὁλος ὀκοη, ὁλος πηγη παντων των ἀγαθων.*

quo propius creaturae sunt ad imaginem et similitudinem Dei, eo magis proprie sunt spiritus. In ipsis Scripturis anima humana secundum facultates intellectuales dicitur *spiritus* πνευμα ad distinctionem a facultatibus sensitivis, secundum quas eadem ipsa substantia informans et animans corpus appellatur *anima* ψυχη. Hinc porro substantiae intellectuales illae, quae non ordinantur ad corpus per huiusmodi facultates sensitivas, nobilioris sunt ordinis et *puri spiritus*. Ulterius anima elevata per dona supernaturalia, quae sunt et dicuntur *spiritualia*, appellatur *spiritualis* πνευμα, homo totus per hanc elevationem est πνευματικος in comparatione cum conditione mere naturali, secundum quam dicitur carnalis σαρκικος (1). Si igitur res ipsa spectetur, quam philosophice et theologice nomine *spiritus* expressam volumus, Deus sensu maxime proprio est et dicitur spiritus, quamvis spectata impositione nominis prius de creatis quam de Deo dicatur, quod commune habet cum ceteris fere nominibus, quibus divinas perfectiones designamus (vide supra Coroll. 1. ad th. XIII.).

II. Est prorsus absurdum, ut ex dictis patet, quod docuit Georgius Hermes, spiritualem Dei naturam nullo alio valido argumento demonstrari posse praeter illud, quod suppeditatur in textu Io. IV. 24: *spiritus est Deus*. Immo huius ipsius dicti Salvatoris tota vis satis intelligi nequit, nisi cetera revelatae doctrinae capita de simplicitate et intellectuali vita, quae Deus est, simul conferantur. Hac autem collatione instituta est verissimum, illis Christi verbis velut synthesin comprehendi eorum omnium, quae in superioribus thesibus de essentia, veritate, bonitate et simplicitate Dei demonstrata sunt; Dei enim naturam omnino spiritualem eo inciso enuntiari, ex contextu sane probatur.

In isto sermone cum muliere Samaritana Io. IV. 20-24. Christus Dominus ex natura Dei spirituali deducit, spiritualem debere esse cultum Dei: « spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. »

(1) Corpora ipsa transformata in resurrectione dicuntur ex proprietatibus supernaturalibus ab Apostolo πνευματικα 1. Cor. XV. 44.

Ut ergo ex contextu ipso probetur, quo sensu Deus dicatur *spiritus*, inquirendum est, quo sensu cultus divinus quem Dominus pollicetur, dicatur esse « in spiritu et veritate. » Rursum ut hoc alterum intelligamus, definiendum est, quae sit et quae non sit instituta ibi oppositio inter cultum veteris oeconomiae et cultum promissum novi Testamenti.

Distingui hic debet inter *res* quae opponuntur, et inter *formalem rationem* sub qua opponuntur. Res quae opponuntur, non sunt cultus *mere externus* et cultus *mere internus*, ut asserebant haeretici pseudomystici, et nunc dicunt homines impii, qui omnem cultum externum sublatum vellent. Mulier quaerit non de quavis Dei adoratione sed de ea, quam Samaritani in templo montis Garizim, Iudaei in templo Hierosolymitano tantummodo exhibebant; haec autem erat adoratio cultus publici et sacerdotalis exerciti nominatim per sacrificia: unde etiam in oppositione *publicus et sacerdotalis cultus* novi Testamenti intelligi debet. Hic sensus probatur tum ex quaestione, quae erat de adoratione publica; tum ex identitate vocabuli in utroque membro. « Patres nostri in monte hoc *adoraverunt*, et vos dicitis, quia Hierosolymis est locus, ubi *adorare* oportet. » « Venit hora, quando neque in monte hoc neque Hierosolymis *adorabitis*..... Venit hora et nunc est, quando *veri adoratores adorabunt* Patrem in spiritu et veritate; nam et Pater tales quaerit, qui *adorent* eum: spiritus est Deus, et eos qui *adorant* eum, in spiritu et veritate oportet *adorare* (1). Cultus autem *publicus et sacerdotalis* nequit esse *mere internus*. Igitur *res* quae sibi invicem opponuntur, non possunt esse cultus mere externus Testamenti veteris, et cultus mere internus novi Testamenti. At *formalis ratio*, sub qua instituitur oppositio, debet intelligi id, quod in utroque cultu respondet propriae indoli oeconomiae, ad quam pertinet. Hoc autem in veteri oeconomia est utique externum, caerimoniale, typicum, per se inefficax, atque

(1) Similis omnino comparatio inter cultum veteris et novi Testamenti exstat Mal. I. 7-11. (vid. Tract. de Sacrif. Euchar. th. X.).

ut Apostolus loquitur (2. Cor. III. 6. sq.; Heb. IX. 10.), ministratio litteris deformata et iustitia carnis: in cultu vero novi Testamenti character proprius ex ipsa indole oeconomiae gratiae est id, quod est *internum, spirituale, efficax ad iustificationem in spiritu.* Opponit itaque Christus Dominus cultui *typico* et eatenus imperfecto cultum perfectum et ab illo praefiguratum; hoc enim sensu dicitur adoratio *in veritate* et dicuntur adoratores *veri* (1). Cum imperfectione typi cohaeret, quod cultus, quatenus proprius illius oeconomiae typicae, est *externus;* et sub hac formali ratione ei opponitur cultus novi Testamenti ut *adoratio in spiritu:* « venit hora et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem *in spiritu et veritate.* » Adoratio autem *in spiritu,* dispositionibus, cogitationibus, affectibus animi, in fide, spe et charitate sub hac formali ratione est aliquid spiritale solutum ab omnibus materialibus, est vita omnino intellectualis in actibus, qui proprio sensu sunt et dicuntur *spiritales,* ex qua spiritualitate habet cultus perfectionem, ut sit *adoratio in veritate.*

Unde conclusio haec est: adoratio *in spiritu et veritate* exigitur ex propria ratione naturae Dei, quia Deus est spiritus: « spiritus est Deus, et (per hebraismum particula illationis = ergo) eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. » Atqui in locutione « adorare in spiritu » nomen spiritus sumitur necessario in significatione *negante* id quod materiale est et corporeum, ac *affirmante* intellectualem vitam supernaturalem in fide, spe et charitate. Ergo etiam dum Deus dicitur spiritus ad demonstrationem, cur ei respondeat cultus spiritualis, Christus Dominus intellexit et intelligi voluit spiritum significatione negante id quod materiale est, et affirmante substantiam ac vitam intellectualem, secundum conceptum spiritus paulo ante n. I. praestructum.

Simili fere ratione 2. Cor. III. oeconomia christiana describitur in suis bonis et donis *spiritalis,* cui opponitur

(1) Pro hac significatione verborum ἀλήθεια et ἀληθινοί confer Io. I. 9. 17; VI. 32; XV. 1; Heb. VIII. 2; IX. 24.

oeconomia externa et legislatio in tabulis ac litteris. Principium vero charismatum dicitur « Spiritus Dei vivi; » consequenter ministerium N. T. est « ministratio Spiritus. » Spiritus vero auctor charismatum intelligitur non sane qualitas, sed substantia subsistens et personalis; concludit enim Apostolus: « Dominus autem Spiritus est » (ὁ δε κυριος το πνευμα ἐστιν). Ceterum nihil opus est ad textus appellare Scripturarum, quibus Dei natura et essentia exhibeatur spiritualis, cum doctrina revelata universa de relationibus Dei ad creaturas id ipsum evidenter demonstret.

III. Deus non solum ut creator et conservator est « Deus spirituum universae carnis » (Num. XVI. 22; Iob XII. 10.) et « amator animarum » (Sap. XI. 27.); sed etiam distinctius describitur tamquam sol intelligibilium (ἥλιος τοις νοητοις), ut loquitur Nazianzenus (or. 21. n. 1; or. 28. n. 30. Cf. supra th. XI. n. II.). Est enim Deus principium generatim omnis vitae Ps. CIII. (heb. 104.) 30; Iob XXXIII. 4. Nominatim est fons vitae intellectualis, « lux illuminans » primo quidem in ordine etiam naturali: ipse « cor dedit excogitandi et creavit scientiam spiritus » Ecclesi. XVII. 5. 6. Deinde est fons vitae intellectualis in ordine supernaturali; quod enim in oculum, in aurem, in cor hominis, in scientiam videlicet naturalem non ascendit, hoc « revelavit Deus per Spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei » 1. Cor. II. 9. 10. « Spiritus Domini est Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis » Is. XI. 2. Est ipse solus principium omnium spiritualium charismatum, quae sive ad intellectum sive ad voluntatem referuntur: « haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus » 1. Cor. XII. 4. sqq.; « divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus; » et in eodem Spiritu datur sapientia, scientia, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum 1. Cor. l. c. Idem denique Spiritus ipsis suis donis transformat in eandem imaginem spiritus creatos a claritate in claritatem 2. Cor. III. 18. (1), ut finaliter non

(1) Ἡμεις δε παντες ἀνακεκαλυμμενῳ προσωπῳ (in oppositione ad Iudaeorum καλυμμα v. 13–16.) την δοξαν κυριου κατοπτριζομενοι (velut in speculo contemplantes ita, ut radiis collustrentur oculi et vultus nostri

quidem substantia sed coniunctione et similitudine reddantur unus spiritus cum ipso spiritu, qui eis est principium et ultimus finis 1. Cor. VI. 17. Haec autem omnia operatur unus Spiritus in se manens absque sui mutatione. « Omnium artifex sapientia... est enim in illa spiritus intelligentiae, sanctus, unicus, multiplex... omnem habens virtutem, omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus, intelligibilis, mundus, subtilis... et cum sit *una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat,* et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit » Sap. VII. 21–27. (1).

Declaratur itaque nobis Deus absoluta in se manens intelligentia et voluntas substantialis, sive declaratur spiritus personalis in se manens, ita ut non sui diremptione aut emanatione, sed sua libera volitione principium et causa sit intellectuum, voluntatum, spirituum finitorum, omniumque substantiarum, virium, et facultatum spiritualium; sicque principium dicitur esse, quia et quatenus est ipse *creator spiritus*. Ergo non solum ex principio metaphysico, quod perfectio effectus necessario vel formaliter vel eminenter praeexistit in causa, sed etiam ex disertis Scripturarum declarationibus dependentia spiritualium omnium effectuum a Deo tamquam a causa exemplari et efficiente demonstrat, Deum esse spiritum secundum omnes rationes, quibus hoc nomine perfectiones simplices et citra limitationem designari possunt.

cf. supra p. 199.) *την ἀυτην ἐικονα μεταμορφουμεθα ἀπο δοξης ἐις δοξαν, καθαπερ ἀπο κυριου πνευματος*. Vulg. habet *tamquam a Domini Spiritu*. Verba graeca possent cum Basilio et Chrysostomo intelligi : « a Domino Spiritu; » vel etiam a Domino spiritus nostri, iuxta quem sensum Tertullianus (c. Marc. V. 11.) vertit *a Domino spirituum*. »

(1) *Ἐστι γαρ ἐν ἀυτῃ πνευμα νοερον, ἁγιον, μονογενες, πολυμερες* (cf. Heb. I. 1.).... *παντοδυναμον, παντεπισκοπον, και δια παντων χωροῦν πνευματων νοερων, καθαρων, λεπτοτατων* (adverte discrimen verbale a Vulg.).... *μια δε ὀυσα παντα δυναται, και μενουσα ἐν ἑαυτῃ τα παντα καινιζει, και κατα γενεας ἐις ψυχας ὁσιας μεταβαινουσα φιλους θεου και προφητας κατασκευαζει* (*per singulas generationes* in animas sanctas transiens amicos Dei et prophetas efficit. Nil novit sacer scriptor, ut id obiter moneatur, de commento quorundam doctorum Protestantium, quod inspiratio et prophetia post Babylonicum exilium penitus desierit).

THESIS XXXVI.

Ipsa divina essentia est infinita intellectio et comprehensio.

« Quoniam Deus spiritus est infinitus et simplicissimus, ideo est » absolutus actus intellectualis. Quare sicut Deus secundum plenitu- » dinem perfectionis est verum absolutum infinite cognoscibile, ita se- » cundum quod est actus intellectualis, est suae infinitae essentiae per- » fecta comprehensio substantialis. »

Deum esse absolutam perfectionem ac consequenter verum absolutum, et esse simplicissimum, et esse spiritum perfectione infinitum in superioribus probatum est. Quia ergo spiritus est, intelligitur esse substantia, cuius vita est intellectio; quia simplicissimus est, intellectio eius est ipsa divina substantia; pariterque nec est nec concipi potest in potentia, sed necessario est ἐντελέχεια et purissimus actus intellectionis.

Quia tamen alius est conceptus essentiae et intellectionis, una ab altera secundum rationem distinguitur. *Esse* igitur absolutum in comparatione cum intellectione habet rationem obiecti cognoscibilis; et quia est *Esse* infinitae perfectionis, est infinitum etiam in ratione cognoscibilitatis sive in ratione veri, cui nulla intellectio nisi infinita perfecte adaequari potest.

Porro actus divinus intelligens est aeque infinitus, ac infinitum est intellectionis obiectum, quia realiter est ipsa essentia divina ipsumque obiectum. Est ergo intellectionis actus suo obiecto infinito perfecte proportionatus.

Cum denique intellectio sit adaequatio intellectus ad obiectum, ubi actualis intellectio infinita realiter est identica cum ipso infinito obiecto secundum omnem rationem eius infinitae cognoscibilitatis, ibi est sane perfecta adaequatio intellectus cum obiecto, quantum est cognoscibile. Haec autem adaequatio est et dicitur *comprehensio.* Deum ergo, quatenus est actus infinitae intellectionis adaequatus sibi ipsi ut vero infinite cognoscibili, intelligimus esse sui ipsius perfectam *comprehensionem;* et quia actus

intellectionis est ipsa substantia divina, est sui ipsius *comprehensio substantialis.*

Ut huiusmodi nomina abstracta rite intelligantur, recolenda sunt, quae diximus de simplicitate divina supra p. 306. Utimur scilicet nominibus abstractis ad perfectiones divinas aliquatenus exprimendas ex ratione duplici, tum ut significemus plenitudinem perfectionis, tum ut declaremus simplicitatem exclusa omni compositione etiam metaphysica. Dicimus e. g.: Deus est *sapientia;* quia non est in Deo sapientia restricta ad aliquem gradum sed est tota ratio sapientiae absolutae, et quia sapientia non est sicut in creaturis, aliquid superadditum substantiae et essentiae, sed ipsa essentia ex intrinseca sui ratione est sapientia. Eodem igitur modo utimur etiam nominibus abstractis, quae in creaturis actionem immanentem significant. Deus est *intellectio, volitio, efficientia* (ἐνεργεια) infinita. Significamus his nominibus, intellectum et voluntatem et omnipotentiam, sicut est ipsa essentia, ita esse ex intrinseca ratione in perfectione actus; non autem esse instar facultatis, quae ad actum intelligendi, volendi, efficiendi progrediatur. Quando ergo dicitur Deus esse *substantialis comprehensio* suae essentiae, hoc sibi vult, essentiam divinam esse intellectum divinum, et intellectum essentialiter esse in perfectione actus, atque adeo esse intellectionem; unde fit, ut infinita intellectio divina adaequet infinitam essentiam divinam, secundum quam adaequationem intellectio dicitur *comprehensio.*

Corollarium. Si divina intellectio consideratur, quatenus ratione distinguitur a suo obiecto, quod est essentia divina, potest ad analogiam nostrae cognitionis comparari cum cognitione *directa;* si vero intellectio spectatur quatenus est ipsa divina essentia, atque ita sibi ipsi est obiectum, analogice ei respondet cognitio *reflexa,* qua cognoscimus ipsum nostrum actum cognitionis.

THESIS XXXVII.

Deus ex sua essentia et ex infinitate intellectionis necessario cognoscit omne verum.

« Divina essentia ut infinitum verum et primum intelligibile, a quo » nullum verum independens esse potest, et tamquam idea exemplaris » tum omnium possibilium tum realiter aliquando existentium, obiective » exhibet divino intellectui, quidquid habet rationem veri; insuperque » intellectio ipsa formaliter spectata ex sua infinitate est repraesentatio » omnis veri. Deus igitur per ipsam suam essentiam et ex infinitate » suae intellectionis determinatus est ad comprehensionem omnis ve» ritatis. »

1°. Divinam essentiam possumus spectare tripliciter: *a*) ut ens et verum absolutum, a quo pendent et cuius analogica participatione sunt omnia, quaecumque habent rationem entis et veri. Vide supra th. XXVIII. n. II. Atqui dum intensive et extensive perfecta comprehensione absolutum *Esse* et absolutum *verum* intelligitur, necessario per ipsam illam comprehensionem intelliguntur omnia, quae ab eo pendentia vel actu sunt vel *esse* possunt. Ergo Deus comprehendens suam essentiam ut *Esse* absolutum et primum *verum*, a quo pendet omne *esse* et omne verum participatum, eodem actu intellectionis necessario comprehendit omne verum.

b) Spectari potest divina essentia expressius, quatenus est idea et exemplar imitabile ad extra per omnes gradus, rationes et relationes participati *esse* et participatae veritatis. Potest autem considerari infinitum illud exemplar velut in actu primo, ut eius adumbrationes ad extra sunt solum possibiles. Hoc modo est evidens, comprehensionem exemplaris esse simul comprehensionem omnium possibilium eius adumbrationum, sive comprehensionem totius entis participati in ordine metaphysico et in statu ideali. Haec autem imitabilitas essentiae divinae in actu primo tam est necessaria quam essentia ipsa. Quare etiam haec intellectio imitabilitatis totiusque entis, per quod est imitabilis, est necessaria eo ipso, quia necessarius est intellectionis terminus. Si vero spectatur divinum exemplar in actu secundo, quatenus actualis est aliqua imitatio et aliquis existens ecty-

pus eiusdem intelligibilis et intelligentis exemplaris sive ideae divinae, haec actualis imitatio non necessaria est sed contingens; in hypothesi tamen, quod realiter exstat, non potest intellectio divina ipsum exemplar, a quo ectypus dependentia reali, continua, et essentiali pendet, secundum omnem rationem cognoscibilitatis comprehendere, quin simul comprehendat omnes eius actuales ab eo pendentes expressiones et imitationes.

c) Essentia divina est infinita etiam, quatenus est repraesentatio veri, sive sapientia et intellectio formaliter repraesentans verum. Non esset autem repraesentatio infinita, nisi in ea splenderet et repraesentaretur omne verum tum in ordine essentiarum et ideali possibilium, tum in ordine existentiarum actuali totius *esse* participati.

2°. Quamvis universa haec ratio divinae scientiae sit manifesta ex principiis superius traditis de absoluta perfectione, simplicitate, veritate; potest tamen directe confirmari ex doctrina Scripturarum.

In Scripturis imprimis tamquam perfectio propria sapientiae divinae declaratur, quod novit et intuetur omnia ab aeterno, antequam fiant in tempore. « Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, corda intuentes et absconditas partes. Domino enim Deo antequam crearentur, omnia sunt cognita, sic et post perfectum respicit omnia « Ecclesi. XXIII. 28. 29. (graece 19. 20.). Huius autem perfectionis ratio intrinseca in sacris libris ea proponitur, quod ab ipsa sapientia omnia pendent, vel quod ipsa est *artifex,* adeoque omnium continet rationes, vel quod efficacia divini intuitus omnia penetrat. « Intellexisti cogitationes meas de longe.... omnes vias meas praevidisti... Ecce Domine tu cognovisti novissima et antiqua: tu formasti me (1) et posuisti super me manum tuam » Psalm. CXXXVIII. 3. sqq. « Quid sapientia locupletius, quae operatur omnia? Si autem sensus (φρόνησις)

(1) In textu hebraico haec ratio divinae scientiae ita redditur: ecce Domine tu cognovisti illud omne: retro et ante (undequaque) cinxisti me (totus in tua sum potestate)

יָדַעְתָּ כֻלָּהּ׃ אָחוֹר וָקֶדֶם צַרְתָּנִי וַתָּשֶׁת עָלַי כַּפֶּכָה׃

operatur: quis horum quae sunt, magis quam illa est artifex? Et si multitudinem scientiae desiderat quis, scit (illa) praeterita et de futuris aestimat... signa et monstra scit, antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum » Sap. VIII. 5-8. Eodem fere modo Ecclesiasticus cum omnipotentia creante coniungit omnium scientiam. « Opera Domini universa bona valde... Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis eius: a saeculo usque in saeculum respicit, et nihil est mirabile in conspectu eius. Non est dicere, quid est hoc? aut quid est illud? omnia enim in tempore suo quaerentur» (1) Ecclesi. XXXIX. 21-26. (graece 16-21.). Cf. Psalm. XXXII. 15; Is. XLI. 22-23; XLIV. 7. 8; XLV. 21; XLVI. 9. 10; Baruch III. 31. 32; Dan. XIII. 42. Eadem haec ratio, cur Deus omnia cognoscat, continetur in locis illis, quibus a Deo sub ratione sapientiae vel a Verbo omnia pendere et omnia per ipsum facta esse et consistere dicuntur. Est sapientia « speculum sine macula Dei maiestatis » (graece: speculum Dei virtutis et efficaciae sive potius actus purissimi, a quo pendent universa ἐσοπτρον ἀκελιδωτον της τευ θεου ἐνεργειας) Sap. VIII. 26; est sapientia « initium viarum Domini, antequam quidquam faceret, a principio » Prov. VIII. 22; per Verbum quod erat in principio apud Deum, omnia facta sunt Io. I. 3. 4.

Quam late igitur patet omnipotentia Dei, tam late protenditur eius sapientia et scientia. Sicut in Deo omnipotentia et sapientia unum sunt simplex *Esse:* ita in obiectis extra Deum, quidquid pendet ab *Esse* divino et quidquid subest omnipotentiae, h. e. quidquid in quovis ordine habet rationem entis, id necessario subest divinae sapientiae et scientiae. Numquid enim « qui plantavit aurem non audiet, aut qui finxit oculum non considerat? » Psal. XCIII. 9. Si vero ratione distinguatur *Esse* purissimum et omnipo-

(1) Expressius in textu graeco: « τα ἐργα κυριου παντα ὁτι καλα σφοδρα, και παν προσταγμα ἐν καιρῳ ἀυτου ἐσται (actus immanens est aeternus, actio transiens sive effectus in tempore suo)... ἐργα πασης σαρκος ἐνωπιον ἀυτου, και ὀυκ ἐστι κρυβηναι ἀπο των ὀφθαλμων ἀυτου· ἀπο του ἀιωνος ἐις τον ἀιωνα ἐπεβλεψε, και ὀυθεν ἐστι θαυμασιον ἐνωπιον ἀυτου.... ὀυκ ἐστιν ἐιπειν τι τουτο; παντα γαρ ἐις χρειας ἀυτων ἐκτισται.

tentia Dei ab eius sapientia, in hac velut in speculo mundissimo resplendet tota ratio entis sive verum universum, quod a virtute primi et absoluti *Esse* pendet.

3^{tio}. Patrum doctrina explicite declarat modum scientiae Dei ex sua essentia tamquam ex principio, exemplari, et repraesentatione omnis entis, et consequenter omnis veri. « Fieri non potest, inquit saec. II. Pantaenus, ut qui est super entia, cognitionem entium accipiat secundum entia; sed tamquam suas voluntates ipsum entia cognoscere dicimus » Routh Reliq. sacr. T. I. p. 340. (1). Disertissime Dionysius de div. nom. c. 7. §. 2. de tota hac re disputat. « Mens divina comprehendit omnia cognitione quadam eminenti, qua secundum omnium causam in se ipso omnium cognitionem anticipat (παντων ειδησιν προειληφως)... idque arbitror Scripturam significare, cum ait: qui novit omnia, priusquam fiant (Dan. XIII. 42.). Non enim ex ipsis entibus entia discens cognoscit divina mens; sed ex se ipsa et in se ipsa secundum rationem causae, scientiam et cognitionem et essentiam omnium praehabet et ante comprehendit (προεχει και προσυνειληφεν), non secundum cuiusque speciem singulis intendens (divisim), sed secundum unam causae complexionem omnia cognoscens et continens..... Se ipsam igitur divina sapientia cognoscens cognoscit omnia, immateriali modo materialia, indivise divisa, et unite multa, ipso uno (quod est essentia divina) omnia cognoscens et producens (2). Non habet itaque Deus singularem aliam scientiam sui et aliam communiter omnia entia complectentem... Sic igitur Deus entia cognoscit non per scientiam entium (ab entibus ut causa derivatam), sed per scientiam sui ipsius » (3).

Multis agit Augustinus de rationibus aeternis, secun-

(1) 'Ου γαρ δυνατον τον ὑπερ τα ὀντα κατα τα ὀντα των ὀντων λαμβανεσθαι την ἐπιγνωσιν, ἀλλ' ὡς ἰδια θεληματα γιγνωσκειν ἀυτον τα ὀντα φαμεν.

(2) 'Εαυτην ὀυν ἡ θεια σοφια γινωσκουσα, γνωσεται παντα, ἀυλως τα ὑλικα, και ἀμεριστως τα μεριστα, και τα πολλα ἑνιαιως, ἀυτῳ τῳ ἑνι τα παντα και γινωσκουσα και παραγουσα.

(3) Ταυτῃ γουν ὁ θεος τα ὀντα γινωσκει, ὀυ τῃ ἐπιστημῃ των ὀντων ἀλλα τῃ ἑαυτου.

dum quas Deus omnia novit. « Id quod per ipsum factum est, vita esse in illo intelligatur, in qua vita vidit omnia, quando fecit; et sicut vidit, ita fecit: non praeter se ipsum videns sed in se ipso, ita enumeravit omnia, quae fecit... Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, et erant et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura..... Non iam propter inferiorum scientiam nuntiis indiget, quasi per eos fiat scientior; sed illo simplici et mirabili modo novit omnia stabiliter et incommutabiliter » Aug. Genes. ad litt. l. V. cc. 15. 18. 19. (1). « Apud quem summa potestas est, summa et secreta cognitio est... Cum illo sunt omnia cognitione quadam ineffabilis sapientiae Dei in Verbo constituta, et ipsum Verbum omnia (exemplariter)... Et quare apud ipsum omnia? Quia et antequam essent omnia aut crearentur, ei nota erant omnia » Id. in Ps. 49. n. 18. Vestigiis Augustini insistens S. Anselmus Monol. c. 10. postquam dixit nihil cognosci posse, nisi eius sit in mente aliqua expressio et aliquod verbum, hancque esse nobilissimam inter omnes locutiones, concludit: « non immerito videri potest apud summam substantiam talem rerum locutionem et fuisse antequam essent, ut per eam fierent, et esse cum facta sunt, ut per eam sciantur. » Hanc porro locutionem sive rationem rerum omnium esse non accidens aliquod, ut in nobis sunt ideae, sed ipsam essentiam et substantiam Dei, Anselmus mox c. 12. declarat. « Sed cum pariter ratione docente sit certum, quia quidquid summa substantia fecit... per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo

(1) Est quidem verissimum, Augustinum hisce locis immediate solum agere de eorum scientia, quae sunt per Dei creationem. Sed facile apparet ex ipsis verbis Augustini, rationes aeternas esse omnium possibilium, et iisdem subesse, quidquid aliquando habet esse vel sub aliqua conditione haberet. Est enim Deus « faciens quaedam per se ipsum, quae illo solo digna sunt eique soli conveniunt... alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinatam, quaedam eorum iubens, quaedam permittens, usque ad passerum administrationem, sicut Dominus in Evangelio dixit, et usque ad foeni decorem, usque ad numerum etiam capillorum nostrorum divina providentia pertendente atque veniente » August. l. de qq. 83. q. 58. n. 2. Cf. Trin. III. c. 4. n. 9.

simul omnia dicendo, quid magis necessarium videri potest, quam hanc summae essentiae locutionem non esse aliud quam summam essentiam? » Totum comprehendere possumus verbis S. Thomae 1. q. 14. a. 6. « Cum essentia Dei habeat in se, quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius... Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus se ipsum perfecte cognosceret, nisi cognosceret, quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio (haec est cognitio essentiarum). Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi » (qui omnes ab ipso pendent, unde est cognitio existentium).

Non solum si ratione distinguimus essentiam et intellectionem, divina mens per essentiam tamquam obiectum infinitum determinatur ad cognoscendum omne verum; sed etiam intellectio formaliter spectata per suam intrinsecam perfectionem concipi debet determinata ad comprehensionem omnis veritatis. Est haec vivacitas inconcussae veritatis, ut Dei cognitionem appellat Augustinus (ad Simplic. l. II. q. 2.). « Cum reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis, una atque aeterna contemplatione cuncta collustrantis, immo non reliquero (per solam abstractionem a scientia humana), non enim hoc habet humana scientia, sed pro viribus cogitavero, insinuatur mihi utcumque scientia Dei. » Est eadem lux sine tenebris, de qua S. Bernardus Consid. V. 5: « Deus scientiarum dominus, qui solus solam nesciat ignorantiam, qui totus sit lux et tenebrae in eo non sint ullae, totus sit oculus et minime aliquando fallitur, quia minime clauditur, qui extra se non quaerat lumen, cui admoveatur ut videat, ipse qui videt, ipse unde videt. »

Corollarium. Illud omne quod Deus cognoscit praeter se ipsum, est quidem aliquis terminus divinae cognitionis, sive subest cognitioni divinae; non tamen in Deo influxu aliquo reali efficit cognitionem et scientiam sive, quod dici solet, non determinat cognitionem divinam tamquam causa. « Non cognoscit Deus entia cognitione ex entibus sed scien-

tia sui ipsius » Pantaen. Dionys. August. Licet ergo Deus non cognosceret e. g. mundum ut existentem, nisi pro aliqua temporis differentia reipsa existeret, quia Deus pro termino cognitionis habet verum: non tamen mundus existens actionem aliquam et influxum exercet in Deum; sed solummodo si obiective verum est, mundum existere aliquando, divina substantia sub ratione scientiae sicut ad omne verum, ita et ad hoc verum terminatur, quia ex intrinseca sua perfectione determinata est ad comprehensionem omnis veri. Si qui ergo theologi aliquando dicunt, obiectum sese habere ut determinationem scientiae Dei ad ipsum cognoscendum, ii determinationem accipiunt eo sensu, quo nos dicimus cognitionis terminum. Dum autem nos determinationem scientiae Dei per obiectum distinctum a Deo negamus, negamus actionem et influxum obiecti in Deum per modum causae vel principii. Dum autem affirmamus, cognitionem Dei determinari per ipsam Dei essentiam, tria nobis volumus: *a*) *negative* non esse causam cognitionis extra Deum; *b*) *positive*, rationem cognitionis esse ipsam intrinsecam Dei perfectionem; *c*) facta distinctione secundum nostrum modum intelligendi inter Dei essentiam et intellectionem, essentiam a nobis concipi ut priorem ratione et ut obiectum determinans cognitionem divinam, desumpta analogia ex relatione, quae est inter nostras cognitiones earumque obiectum.

THESIS XXXVIII.

Divina essentia est obiectum formale, *omnia alia vera sunt* secundarium *obiectum scientiae Dei.*

« Ex ratione, qua intellectionem Dei ad essentiam divinam et per » essentiam ad cetera omnia se habere demonstravimus, sponte conse- » quitur, essentiam divinam esse et merito a theologis dici obiectum » *princeps* et *formale*, reliqua autem vera universa obiectum esse *secun-* » *darium* et *materiale* divinae cognitionis. »

Forma et materia proprie dicitur in compositis substantiis, in quibus forma est illud, quod dat perfectionem essentialem certi cuiusdam ordinis et speciei, atque ita constituit ens distinctum et diversum ab aliis ordinibus seu speciebus; materia contra non dat perfectionem specificam et distinguentem ab

aliis ordinibus; sed est communis multis vel potius omnibus ordinibus materialium substantiarum. Inde translata est denominatio ad obiectum cognitionis, quod *materiale* et *formale* distinguitur. Secundum illam igitur analogiam materiae ac formae, obiectum *formale* cognitionis dicitur, quo perfectio propria cognitionis distincta et diversa a cognitionibus aliorum ordinum constituitur. Hoc autem ipso, quod obiectum dat perfectionem cognitioni propriam, illam determinat, ac consequenter per se et propter se (motivum dicunt) non autem propter aliud cognoscitur. Obiectum contra materiale subest scientiae, quae non ab ipso sed aliunde suam habet perfectionem propriam et diversam a cognitionibus aliorum ordinum; non ergo ipsum determinat scientiam scientiaeque perfectionem, licet scientia per suam perfectionem aliunde determinatam habeat etiam hoc obiectum pro termino. Cognoscitur ergo obiectum materiale non per se et propter se tamquam motivum scientiae, sed per aliud et propter aliud. Ex his ipsis rationibus propriis obiecti formalis et materialis facile patet, obiectum formale prae obiectis materialibus ei subordinatis esse simul obiectum cognitionis *princeps*, obiecta vero materialia esse *secundaria*.

Iam vero *a*) scientia et intellectio divina ex dictis realiter est ipsa divina substantia et essentia. Perfectionem ergo sibi propriam et a quavis scientia alterius ordinis diversam non aliunde habet quam ab ipsa divina substantia sive a se ipsa. Haec enim ipsa eius est propria ratio et perfectio, quod actus intelligens infinitus est realiter ipsa substantia divina et ipsa substantialis veritas infinita, cui nihil perfectionis accedere vel decedere potest, quomodocumque se habeant obiecta cognitionis, quae sunt ab illo infinito vero diversa et distincta. Unde *b*) si ratione distinguamus infinitum verum et infinitum actum intellectionis, ipsum verum infinitum non solum cognoscibile est, sed ex intrinseca sua ratione exigit et est motivum (nostro modo loquendi), ut sit actu cognitum per ipsam intellectionem infinitam (vide p. 314.): adeoque verum infinitum sive divinum *Esse* concipimus cum fundamento in re ut determinans intellectum divinum ad sui comprehensionem. Porro *c*) substantialis hic actus intelle-

ctionis in comprehensione divinae essentiae determinatus est, ut in essentia tamquam in *Esse* absoluto, in exemplari infinito, in actuali repraesentatione omnis veri simul comprehendat, quidquid habet rationem veri (th. XXXVII.). Est ergo divina essentia formalis ratio sub qua comprehendit Deus quodvis verum; non autem obiectum distinctum a Deo in intellectum divinum agit, sive in illum modificationem inducit, quae illi actui substantiali plane repugnat. Ergo obiectum a Deo distinctum nec perficit nec determinat scientiam Dei; sed per essentiam et in essentia sua tamquam per obiectum formale Deus determinatus est ad cognitionem omnis veri etiam a se distincti. Hoc sibi voluerunt Scholastici, quando dixerunt: Deus non intelligit res a se distinctas per species proprias rerum, sed per suam essentiam tamquam per speciem intelligibilem (repraesentationem) omnium; idemque post alios Patres illustrius expressit S. Anselmus Monol. c. 32. « Verbum quo Deus creaturam dicit, nequaquam similiter est verbum creaturae, quia non est eius similitudo (ab ea derivata), sed principalis essentia; consequitur igitur, ut ipsam creaturam non dicat verbo creaturae.... Si ergo nihil dicit verbo creaturae, quidquid dicit, Verbo suo dicit. » Alio modo idem declarari potest. Sicut divina volitio, quae ex sese determinata est ad amandum bonum absolutum quod est divina essentia, absque sui mutatione protendi potest ad amanda in ipso et propter ipsum bonum absolutum bona participata; ita divina intellectio ex sese determinata ad intelligendum absolutum verum, protenditur absque augmento suae perfectionis ad omne verum cognoscendum in ipso vero absoluto. « Non aliter ea scivit creata quam creanda; non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus sicut oportebat et quando oportebat, illa permansit, ut erat. Ita scriptum est in libro Ecclesiastici: antequam crearentur, omnia nota sunt illi, sic et postquam consummata sunt. *Sic*, inquit, non aliter, et antequam crearentur et postquam consummata sunt, *sic* ei nota sunt » S. Aug. Trin. XV. c. 13. Cf. Genes. ad litt. V. c. 18; Civ. Dei X. c. 12. Vide PP. doctrinam superius in thesi XXXVII. Cf. quae diximus p. 307. sqq.

Est ergo clarissimum, obiectum formale et princeps intellectionis divinae, quo haec suam habet propriam perfectionem, quo determinatur, per quod et in quo cognoscit omne verum, esse ipsam Dei essentiam; verum autem quodvis a Deo distinctum esse unius et eiusdem actus Dei, quo se ipsum intelligit, obiectum secundarium et materiale, quod actui non dat perfectionem ei propriam, quod cognoscitur in alio et per aliud, per obiectum videlicet princeps et formale.

Corollarium. Ex declarato modo cognitionis divinae intelligitur, qua ratione fides et theologia et contemplatio mystica multo vero magis visio beatifica imitetur ipsam scientiam divinam, dum creata omnia omnisque veritas in Deo suprema veritate tamquam in sua causa suoque principio et fine considerantur. Pariter intelligitur, quomodo intellectio divina tum prae obiecto suo principe, tum prae obiecto secundario sit sola theologia adaequata in sublimissima nominis significatione. Cf. supra p. 4. 5.

THESIS XXXIX.

Deus cognoscit omnia vera non solum in essentia divina sed etiam in se ipsis.

« Quamvis Deus obiecta secundaria scientiae suae non cognoscat in
» ipsis tamquam in causa determinante et perficiente scientiam, cognoscit tamen ea non solum, ut sunt eminenter in divina essentia; sed
» etiam ut formaliter in se ipsis sunt vel esse possunt. »

Hoc dictum, *Deus cognoscit res in se ipsis,* ambiguae est significationis. Si enim particula *in se ipsis* coniungatur cum verbo *cognoscit,* ita ut intelligatur, cognitionis perfectionem pendere ab obiectis tamquam a causa determinante, atque ita res ab essentia Dei diversae dicantur obiectum *formale* cognitionis; constat ex thesi antecedente, hoc sensu res a Deo cognosci non in se ipsis sed in essentia Dei. « Dupliciter aliquid cognoscitur, uno modo in se ipso, alio modo in altero. In se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili; sicut oculus videt hominem per speciem hominis:

in alio autem videtur id, quod videtur per speciem continentis; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius... Sic igitur dicendum est, quod Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam, alia autem a se non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso » S. Thom. 1. q. 14. a. 5. At vero si particula *in se ipsis* connectatur cum substantivo, ita ut *res in se ipsis*, non autem solum rerum exemplar et archetypus in essentia divina, intelligantur esse obiectum quamvis materiale tantum et cognitum per cognitionem adaequatam essentiae divinae; hoc sensu a Deo cognoscuntur res singulae in se ipsis. Nam « si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum *esse* quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum *esse*, quod habet extra cognoscentem: sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile, quod habet in intellectu, in quantum (reflexe) cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura... Sic igitur dicendum est, quod Deus non solum cognoscit res esse in se ipso, sed per id quod in se ipso continet res, cognoscit *eas in propria natura*, et tanto perfectius quanto perfectius est unumquodque in ipso » S. Th. 1. q. 14. a. 6. ad 1; q. 20. a. 2. ad 2; q. 57. a. 3; de verit. q. 2. a. 4. ad 6.

Sane *a*) si Deus cognosceret *esse* rerum, solum secundum quod eminenter sunt in Deo, non cognosceret ipsum *esse* creatum vel possibile sed solam suam essentiam. Illud enim *Esse* eminens in Deo non est *esse* creatum vel possibile, sed est ipsa divina essentia, in qua tamquam in obiecto formali cognoscit omnia, quam vero non solam cognoscit: « nec haberet ea, quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus » Aug. Genes. ad litt. V. c. 16. Hinc multis in locis repetit Augustinus, quando dicuntur res omnes esse *in Deo*, hoc intelligendum esse de exemplari ac viventibus ideis, et de vivente scientia, qua non rerum naturas in se habet existentes ab aeterno, sed habet tamen ipsas res in sua notitia. « Si noverat ea, priusquam faceret ea; profecto priusquam fierent, apud illum erant eodem modo nota, quo sempiterne atque incommutabiliter vivunt et vita

sunt, facta autem eodem modo, quo unaquaeque creatura in genere suo est » Aug. Genes. ad litt. V. c. 15. « Antequam fierent, et erant et non erant, erant in Dei scientia, non erant in sua natura » ib. c. 18. Immo *b*) nisi Deus ipsum *esse* rerum, ut in se ipsis sunt vel esse possunt, perfecte cognosceret, neque suam essentiam comprehendere censeri posset tamquam causam et exemplar omnium. Perfecta enim causae comprehensio includit cognitionem effectuum sive possibilium sive actu existentium, ut sunt in se ipsis. Eo igitur quod Deus comprehendit suam essentiam secundum rationem absoluti *Esse,* infiniti exemplaris, et infinitae repraesentationis omnis *esse* et omnis veri participati (th. XXXVII.), hoc ipsum participatum *esse* comprehendit, ut in se est vel esse potest.

Posset videri alicui, eo ipso quod res, ut in se sunt, constituuntur obiectum scientiae divinae, hanc aliquatenus a rebus cognitis pendere. Responsio ad hanc sive difficultatem sive quaestionem non potest esse difficilis, dummodo mente teneantur, quae diximus de divina simplicitate. Nimirum scientia Dei non est accidens et modificatio substantiae, sed est ipsa substantia divina. Substantialis haec intellectio est ex se ipsa infinite perfecta, et propterea ex sua essentia est intellectio omnis veri: unde in se non accipit perfectionem sicut intellectus noster per assimilationem ad obiectum cognitum; sed ipsa essentia divina et divina idea est exemplar, cui assimilatur et a quo perfectionem suam habet omne verum. Hinc etiam est, quod divina substantialis intellectio in se nullo modo mutatur, si verum contingens ei subiectum aliter atque aliter se habet. « Scientia Dei universalissima est, quia *una similitudine, quae est sua essentia, omnia cognoscit* » S. Th. 2. dist. 3. q. 3. a. 2. Dum nominatur divina cognitio e. g. mundi existentis, vel cognitio actus humani e. g. negationis Petri, duo dicuntur, scientia nempe Dei in se et connotatio termini non necessarii. Hoc autem ipso quod terminus est aliquid non necessarium, connotatio huius potius termini quam alterius (puta mundi existentis potius quam solum possibilis, negationis potius quam confessionis Petri) non est absolute necessaria, sed

solum ex hypothesi, quod verum contingens hoc potius quam alio modo se habeat. Quod ergo a termino pendet, ut scientia Dei referatur potius ad ipsum quam ad eius oppositum, non oritur ex imperfectione sed ex perfectione scientiae, quia ei in se absolute eodem semper modo perfectae omne verum subest, sicut reapse se habet. « Scientia visionis super divinam scientiam nihil addit intra genus notitiae, sed solum existentiam creaturarum, quae videri dicuntur » S. Th. de veritat. q. 3. a. 3. ad 8. Ad quaestionem ergo propositam distinguendum est: scientia Dei in se et in sua perfectione pendet a termino a se distincto, *nego;* connotatio termini, sive ut hic potius quam alius terminus scientiae subsit, pendet a termino et a modo, quo is se habet, *subdistinguo:* pendet id a termino ob imperfectionem scientiae, *nego;* ob perfectionem scientiae, quae necessario intelligit omne verum sicut est, *concedo.*

Corollarium 1. Ex eo, quod Deus ab aeterno cognoscit omnia, ut pro quavis temporis differentia in se ipsis sunt vel esse possunt, non dicitur possibilibus vel nondum existentibus competere aliquod *esse diminutum,* de quo aliqui locuti sunt; sed asseritur intelligi a Deo totam rationem entis, prout in se foret, si produceretur; vel prout actu tum est, cum existit. Cognoscit itaque Deus ab aeterno *esse* actuale, quod creaturae habere possunt vel aliquando actu habent, non tamen cognoscit, eas illud *esse* actu habere ab aeterno; immo cognoscit, nullum ens a se distinctum esse actu ab aeterno. Supra th. XXXII.

Corollarium 2. Colligitur ex dictis, quomodo scientia Dei sit, et quomodo non sit intuitiva; unde porro constat, nullius valoris esse argumentum, quo Didacus Alvarez (de Auxiliis l. II. c. 8.) cum aliis probare voluit omnium rerum secundum *esse* suum reale existentiam in aeternitate ab aeterno; quod scilicet secus Deus non posset videre res ab aeterno cognitione intuitiva. Ad intuitivam cognitionem ex parte modi cognoscendi requiritur: *a*) ut sit cognitio immediata non autem deducta; *b*) ut sit apprehensio obiecti ut in se est, non autem per analogiam alterius; inde *c*) per accidens solum requiritur, ut obiectum cognitionis sit for-

male, h. e. quod ipsum per se determinet cognitionem, eique perfectionem det specificam. Per accidens, inquam, hoc requiritur ad cognitionem intuitivam *nostram*, quia non nisi obiectum formale nos cognoscere possumus in se ipso, ut in se est; si vero visio divinae essentiae tamquam obiecti formalis simul comprehendit in essentia divina res alias ut sunt in se ipsis, haec erit intuitio rerum eo perfectior. Hae conditiones recentioribus, quibus praeivit Marsilius ab Inghen (in 1. d. 38. a. 1. concl. 7.), non immerito satis esse solent, ut cognitio dicatur intuitiva. Hoc ergo sensu omnis Dei cognitio est intuitio. Veteres vero plerique postulabant *d*) ex parte obiecti realem eius existentiam pro aliqua temporis differentia, quo sensu Suarez (de Attributis div. l. III. c. 4. n. 2.) scientiam existentium intuitivam, scientiam vero possibilium etiam in Deo appellat abstractivam, « quia abstrahit ab actuali existentia obiecti sui. »

CAPUT II.

DE SCIENTIA DIVINA SECUNDUM DIVERSA SUA OBIECTA.

THESIS XL.

Scientia Dei in se una multipliciter distingui potest secundum diversa sua obiecta.

« Quamvis scientia Dei in se unus sit simplicissimus actus substan-
» tialis; ex diversa tamen ratione obiectorum, quae eidem subsunt, causa
» repetitur, cur iuxta solemnes partitiones merito distinguatur: *scientia*
» *necessaria absolute et necessaria solum ex hypothesi; scientia sistens in*
» *cognoscendo et scientia pertinens ad efficiendum* (speculativa et pra-
» ctica); *scientia approbationis et improbationis*, quae postrema in Scri-
» pturis etiam ignoratio appellatur. »

Scientia Dei in se est ipsa divina essentia sub ratione infiniti actus intellectualis, non ergo ea in se potest esse multiplex, sed est unus aeternus actus intellectioque una simplicissima (th. XXVII.). Insuper divina intellectio per ipsam essentiam divinam ut per suum obiectum formale in tota sua perfectione constituitur, obiecta autem alia omnia per ipsam cognitam essentiam uno et eodem simplicissimo

actu cognoscuntur, nec ullam in substantiali illa intellectione inducunt perfectionem vel mutationem. Est eadem intellectio, qua Deus comprehendit se ipsum suamque essentiam, simul intellectio omnium sine ulla in intellectione ipsa multiplicatione aut distinctione (th. XXXVIII.).

Quamvis vero intellectio divina in se ita simplex sit citra omnem actuum vel formarum multiplicationem, obiecta tamen horumque ad ipsam habitudines non unius sed diversae sunt rationis. Quare si scientiam consideramus secundum terminos, quos connotat et qui ei subsunt, non solum est fundamentum sed etiam necessitas in una eademque scientia nostris inadaequatis conceptibus plures rationes diversas distinguendi.

Obiecta vero scientiae divinae distribui possunt ita, ut 1° scientia comprehendat vel actuales existentias, vel rerum essentias secundum meram possibilitatem. Prior desumpto nomine a cognitione nostra sensili, qua non nisi actu existentia videri possunt, dicta est *scientia visionis* (1); altera ad distinctionem a priori nomen retinuit *simplicis intelligentiae* (2).

Porro quae actu numquam existunt, vel quae saltem spectantur in signo priori ad actualem existentiam, considerari iterum possunt secundum duplicem rationem; secundum essentiam, inquam, in statu merae possibilitatis, prout sunt obiectum simplicis intelligentiae, et secundum existentiam, quam non habent absolute, haberent tamen infallibiliter,

(1) « Dicitur scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur » S. Th. de verit. q. 2. a. 9. ad 2. Cf. 1. q. 14. a. 9. Concedit vero Angelicus ibi ad 8 : « nihil prohibet aliquando omnem scientiam divinam visionem dici, aliquando vero solam illam, quae est praesentium, praeteritorum, et futurorum » (h. e. actu existentium). Cf. supra th. XXXIX. Coroll. 2.

(2) Ita ll. cc. S. Thomas et post eum communi usu theologi; antiquiores vero, Hugo Victorinus, Magister, Alexander Hal., Albertus M. et ipse S. Thomas de verit. q. 7. a. 8. corp. *scientiam simplicis notitiae* non prae *scientia visionis* sive existentiarum distinguunt, sed ut meram cognitionem opponunt eam scientiae iunctae cum voluntate atque adeo *scientiae practicae* et *scientiae approbationis*. Vide Ruiz de Scientia Dei disp. 17. sect. 4.

si aliqua conditio verificaretur. In hoc secundo sensu obiectum nec scitur ut realiter pro aliqua temporis differentia existens, quod per se patet; nec solum essentia et mera existentiae possibilitas cognoscitur. Profecto enim longe aliud est cognoscere e. g. peccatum ut possibile, et aliud novisse hominem morte praereptum certo peccata haec aut illa patraturum fuisse, si diutius vixisset; quo exemplo utuntur Gregorius Nyss., Augustinus aliique Patres, de quibus postea dicemus. Merito ergo secundum obiectorum diversitatem praeter scientiam visionis et simplicis intelligentiae distinguitur *scientia futurorum sub conditione*. Haec cum *scientia simplicis intelligentiae* in eo convenit, quod obiectum non intuetur ut absolute actu existens; in eo autem differt, quod non solum ad essentiam necessariam, sed ad existentiam contingentem refertur, quae infallibiliter foret sub aliqua conditione: ordine inverso cum *scientia visionis* aliquatenus convenit eo, quod refertur ad existentiam contingentem, non autem solum ad essentiam necessariam; differt autem in eo, quod non intuetur existentiam absolute futuram actu. Est ergo hoc obiectum *medium* inter obiectum visionis et obiectum simplicis intelligentiae, cum quo utroque in aliquo convenit et in aliquo differt. Unde theologi inde a saeculo XVI. labente scientiam Dei sub hac ratione spectatam nomine derivato a proprietatibus obiecti dixerunt *scientiam mediam;* est nimirum, ut ex dictis patet, *media* inter *scientiam visionis* et *simplicis intelligentiae.* Facile tamen ea communi nomine computari potest cum scientia vel *simplicis intelligentiae* vel *visionis,* prout sub diversa ratione cum alterutra convenit; secundum hanc igitur connumerationem penes vetustiores theologos duplex tantum divisionis membrum reperiri non est mirum. Rem vero ipsam penes antiquos fuisse compertissimam, suo loco ostendemus; nunc adhuc potius ex hypothesi disputamus. Si nempe existentia rei nominatim vero existentia actus liberi voluntatis creatae, quae sub aliqua conditione infallibiliter futura esset, potest esse obiectum scientiae infinitae; sub hac hypothesi postea demonstranda affirmamus, ad duplex membrum *scientiae visionis* et *simplicis intelligentiae* merito subdi tertium *scientiae fu-*

turorum sub conditione, hancque non incommode dici *scientiam mediam* (1). Ceterum disputationem de nomine parvi vel nullius momenti, de re ipsa maximi esse putamus. De illo ergo nihil amplius, de hac mox pluribus dicemus.

2°. Rerum essentiae in statu possibilitatis essentiarumque veritas inde solum sunt, quod divina essentia est hoc modo imitabilis entibus et perfectionibus analogis eorumque mutuis relationibus. Haec autem imitabilitas est Deo naturalis, necessaria, et independens a libera voluntate, cum realiter nihil sit aliud quam ipsa essentia Dei sub ratione primi et absoluti *Esse*, absoluti veri, et exemplaris omnis perfectionis. Unde veritas essentiarum in statu possibilitatis est absolute necessaria. Omnem autem veritatem divina intellectio necessario comprehendit. Scientia ergo *simplicis intelligentiae* est quoad totam obiecti amplitudinem absolute necessaria. Contra vero existentia Dei solius est necessaria, existentia alia omnis

(1) Quia Ludovicus Molina (Concord. p. 489. ed. Ulysipp.) et Petrus Fonseca (Metaph. q. 6. sect. 8. ut citat Serry; est autem l. VI. c. 2. q. 4. sect. 8.) scribunt, diligentius quaedam principia, inter quae est scientia conditionatorum, a se perpensa et adhibita fuisse ad explicandam concordiam operationis gratiae cum libertate arbitrii, solent multi impugnatores eos in crimen vocare, quod glorientur, se primos *inventores* fuisse *scientiae mediae*. Equidem nullum inter omnes, qui rationem scientiae mediae declararunt, hominem tam hebetem novi, qui se auctorem iactarit doctrinae, quam omnes in Scripturis et ss. PP. se reperisse gloriantur. Ad quaestionem, utrum scientia media alicui creaturae competere possit, Molina (p. 331.) respondet negando. «Deo autem, inquit, a *Hieronymo, Augustino et aliis Patribus* tribuitur haec scientia comparatione rerum creatarum, quia Deus est.» Fonseca (Metaph. l. VI. c. 2. q. 4. sect. 9.) scribit: «sexto loco probari potest eadem assertio *ex communi Patrum sententia et ss. litterarum testimoniis, ut ea illi interpretantur*.... Infinita paene sunt loca, in quibus utramque conditionatam praescientiam de liberis actibus futuris (tum scilicet de iis, qui re numquam existent, tum in signo antecedenti praevisionem absolutae existentiae de iis, qui aliquando reapse sunt) non solum Augustinus sed etiam alii PP. asserunt, quae non opus est hoc loco referre; *usque adeo res in tota antiquitate perspicua erat.*» Ad declamationem igitur polemicam, sed non ad veritatem accommodatum est, quod scribit Serry: «Fonseca alta illa scientiae mediae mysteria sibi ab annis supra triginta revelata gloriatur» (I. H. Serry Histor. Congr. de Auxil. ed. 1709. l. I. c. 1. p. 4.).

est contingens. Actualis igitur existentia omnium quae praeter Deum aliquando sunt, ita est veritas, ut absolute posset etiam vera fuisse negatio existentiae. Quod autem existunt, pendet vel a libera Dei voluntate operante per se solam aut per subiectam sibi creaturam, vel a libera voluntate divina faciente aut permittente simulque a libera voluntate creata (1). Unde obiectum princeps *scientiae visionis* est quidem absolute necessarium, Dei scilicet necessario existens essentia (2): obiectum autem secundarium posset etiam non esse; si tamen est, necessario subest intuitioni divinae. Sicut ergo scientia visionis prae divina essentia existente est absolute necessaria, ita prae aliis omnibus solum est *necessaria ex hypothesi,* quod ea realiter aliquando existant.

Ad hanc ultimam revocatur etiam scientia futurorum sub conditione tum generatim, tum nominatim liberorum actuum creaturae, de quibus solis sermo fit, ubi agitur de *scientia* hac *media*. Quod enim in certis adiunctis constitutus Titius peccaret et Caius non peccaret, ita verum est, ut posset etiam esse verum oppositum. In hypothesi autem veritatis, quod Titius in illis adiunctis esset peccaturus et Caius non esset peccaturus, quae hypothesis ab eorum libera voluntate pendet, Deus hoc verum necessario cognoscit; et si verum esset oppositum, hoc iterum Deus necessario cognosceret.

Scientia ergo eadem, quae prae obiectorum existentiâ vel non existentiâ distinguitur in triplex membrum n. 1°. declaratum, considerando necessitatem vel contingentiam eorundem obiectorum recte distribuitur in scientiam *necessariam absolute* et *necessariam solum ex hypothesi*.

3° *Scientia simplicis intelligentiae* sensu declarato intellecta concipi potest dupliciter versari circa obiectum; vel

(1) « Futurum in triplici differentia est. Quoddam enim est, cuius Deus est tota causa; ut sunt illa, quae creantur: quoddam, cuius creatura aut eius voluntas est tota causa; ut sunt defectus et peccata: quoddam, cuius Deus et creatura simul sunt causa; ut sunt opera naturalia et moralia, quia Deus cooperatur » S. Bonavent. in 1. dist. 38. a. 1. q. 1. Cf. Aug. qq. 83. q. 53. n. 2; Trin. l. III. n. 9.

(2) Cum in Deo essentia ipsa ex intrinseca sui ratione sit necessario existens, ad divinam essentiam nulla potest referri scientia simplicis intelligentiae, quatenus haec opponitur scientiae visionis.

ut simpliciter est cognitio veritatis obiectivae, vel quatenus comprehendit rerum omnium naturas, fines, bonitatem, ordinem, relationes etc., formaliter quatenus res sunt idoneae, ut a Deo ipso accipiant existentiam. Hoc secundo modo scientia est *ad modum artis ratio rerum efficiendarum*, nec est mere *theoretica* essentiarum et veritatis cognitio; sed est intellectio operabilium sub formali ratione, quatenus ab ipso Deo cognoscente effici possunt, atque ideo scientia est *practica*.

Potest autem ea spectari *a*) per se quatenus comprehendit omnes rationes et modos rerum producendarum: ita est *practica in actu primo*, non tamen est causa rerum *in actu secundo;* secus enim productio rerum non libera esset sed absolute necessaria, et possibilia omnia essent actu producta. Hic fuit error Wicleffi et nostra aetate est multorum sophistarum, qui sensu praepostero creaturas dicunt *cogitationes Dei*. Dixerunt quidem etiam ss. Patres: « Deus cogitando creat, et cogitatio (seu potius res cogitatione concepta) fit opus » (1); at sensu longe diverso. Nam *b*) haec eadem scientia practica spectari debet, quatenus praelucet tamquam ars et directrix liberae voluntati imperanti, ut pro aliqua temporis differentia res actu sint, quarum naturas et rationes divina ars comprehendit et praemonstrat (2). Hoc altero modo scientia est *practica in actu secundo* (cf. supra p. 315.). Ita igitur divina sapientia in Scripturis « omnium artifex, » et Deus « omnia in sapientia fecisse » passim dicitur. « Sapientia, inquit Dionysius (div. nom. c. 7. §. 3.), ex omnibus cognosci potest, quoniam secundum divinum oraculum ipsa est omnium effectrix, et semper cuncta harmonice componens, et indissolubilis concentus omnium ordinisque causa, et semper postrema antecedentium connectens cum supremis se-

(1) *Κτιζει δε ἐννῶν, και το ἐννοημα ἐργον ὑφισταται* Damascen. Fid. orthod. II. 2.

(2) « Forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum.... unde necesse est, quod sua (Dei) scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis » S. Thom. 1. q. 14. a. 8.

quentium, unamque universi conspirationem et consonantiam adornans » (1).

Scientia autem *visionis* accepta sensu superius declarato, non quidem existentiam iam actione transeunte productam, existentiae tamen veritatem pro aliqua temporis differentia supponit ratione priorem. Haec ergo *scientia visionis* non ad operandum refertur; sed supposita operatione est existentiae operis intuitio. Idem fere de *scientia media* sive de intuitione actus, qui existeret, si aliqua poneretur conditio, dicendum est. Hoc tamen non impedit, quominus tum scientia visionis tum praesertim scientia eorum, quae sub aliqua conditione forent, non quidem per modum artis sed per modum providentiae *mediate practica* esse possit. Licet enim in Deo non sit una volitio propter alteram, cum unus sit simplicissimus actus, quo vult omnia, quaecumque vult; nihilominus ea quae Deus vult, sunt in mutua dependentia, vultque ut unum sit propter alterum. Unde *visio* existentiae unius rei potest nostro modo concipiendi praelucere divinis consiliis ad volendum aliud, eoque sensu esse directrix in operando. Scientiam mediam divinae providentiae nominatim in disponendis creaturis rationalibus praelucere, facile intelligitur.

Patet ergo scientiam Dei universim spectatam sub ratione qua ad operationem refertur, distribui merito in scientiam *speculativam* et *practicam*.

4°. Approbatio et improbatio proprie non ad scientiam pertinet sed ad voluntatem. Dicitur itaque *scientia approbationis* cognitio bonorum, quae divinae voluntati placent; *scientia improbationis* cognitio malorum, quae displicent. « Notitia approbationis, inquit S. Bonaventura (in 1. dist. 39. a. 1. q. 2.), connotat complacentiam voluntatis. Hac non cognoscit Deus omnia, quia nec mala nec malos, sed tantum bona et bonos. » Unde patet, scientiam Dei speculati-

(1) Καιτοι και ἐκ παντων ἀυτην γνωστεον· ἀυτη γαρ ἐστι, κατα το λογιον, ἡ παντων ποιητικη, και ἀει παντα ἁρμοζουσα, και της ἀλυτου των παντων ἐφαρμογης και ταξεως ἀιτια, και ἀει τα τελη των προτερων συναπτουσα ταις ἀρχαις των δευτερων, και την μιαν του παντος συμπνοιαν και ἁρμονιαν καλλιεργουσα.

vam *aliquam*, scientiam vero, quae per modum artis sit practica, *omnem* et secundum totam amplitudinem esse *scientiam approbationis.*

Scientia igitur approbationis in tota sua amplitudine latius patet quam scientia practica; nihilominus quia omnis scientia practica est scientia approbationis, S. Thomas (1.q.14. a. 8.) simpliciter ait, *scientiam practicam* dici consuevisse *scientiam approbationis.* Neque enim opera Domini possunt esse nisi bona. « Tecum sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit tunc, cum orbem terrarum faceres, et sciebat, quid esset placitum oculis tuis, et quid directum in praeceptis tuis » Sap. IX. 9. Praesertim vero novisse dicitur Deus amicos suos, quos gratiis suis et praevenit et subsequitur; unde plerumque in locis, ubi de hac cognitione agitur, scientia tum *visionis* practica per modum oeconomicae sapientiae, tum *simplicis intelligentiae* practica per modum efficientiae simul coniungitur. « Novi te ex nomine, et invenisti gratiam coram me » Exod. XXXIII. 12; atque inverso ordine: « invenisti gratiam coram me, et te ipsum novi ex nomine » ib. v. 17. « Novit Dominus viam iustorum » Ps. I. 6. « Novit Dominus dies immaculatorum » Ps. XXXVI. 18. « Priusquam te formarem in utero, novi te » Ier. I. 5. « Oculi Domini super timentes eum » passim. Cf. Io. X. 14; 2. Tim. II. 19.

Scientia speculativa, quatenus est *visionis,* et bonorum existentiam supponit, simpliciter coniunctam habet approbationem. « Vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona » Gen. I. Quatenus vero scientia *speculativa* est *simplicis intelligentiae* vel *media,* cum ea cohaeret approbatio minus proprio sensu, boni videlicet tantum possibilis, vel quod foret sub aliqua conditione.

Porro scientia speculativa tum *visionis* tum *simplicis intelligentiae* tum *media* etiam ad ea refertur, quae sunt simpliciter mala (1); haecque est *scientia improbationis.* In

(1) « Hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur eius privatio et eius contrarium. Unde cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque, sicut est in sua natura distinctum, cognoscens, oportet quod omnes negationes et privationes oppo-

improbatione autem includitur negatio contraria scientiae approbationis; quia igitur Deus eos, quos suis beneficiis et gratiis cum effectu ipso prosequitur suaque amicitia dignatur, potissimum *novisse* in Scripturis dicitur; ideo huius benevolae cognitionis negatio contraria in iisdem Scripturis dicitur non raro *ignoratio*. « Nescio vos, unde sitis » « Numquam novi vos » Matth. VII. 23; Luc. XIII. 27. « Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris » Habac. I. 13. Cf. Aug. ep. 169. ad Evod. n. 2; ep. 215. ad Valentin. n. 6; Fulgent. ad Trasimund. l. II. c. 8.

Ex dictis *approbatio* pertinet tum ad scientiam practicam tum ad speculativam. Veteres nihilominus Scholastici distinguendo duo membra tamquam se invicem excludentia, *scientiam simplicis notitiae* et *scientiam approbationis*, illam *simplicis notitiae* sumebant sensu latiori pro scientia speculativa (tum visionis tum simplicis intelligentiae), hanc *approbationis* contra accipiebant sensu restrictiori pro sola scientia practica et effectiva, ut paulo ante ex S. Thoma indicavimus. Hinc apparet, nihil agere eos theologos, qui auctoritate veterum Magistrorum persuadere volunt, *scientiam visionis* esse practicam et effectricem eorum, quae ipsi subsunt. Ex communi veterum Scholasticorum doctrina, aiunt, *scientia approbationis* est practica et efficiens. Atqui *scientia approbationis* est *scientia visionis*. Ergo *scientia visionis* est practica et efficiens. Responsio continetur in superiori declaratione. Scilicet *distinguo maiorem:* omnis scientia, quae a recentioribus appellatur *scientia approbationis*, ex doctrina veterum est practica, *nego;* sensu restrictiori, quo a veteribus *scientia approbationis* opponebatur *speculativae, concedo*. Pariter *distinguo minorem: scientia approbationis* ut intelligebatur ab illis veteribus, est *visionis, nego; si visio* sumitur secundum usum loquendi paulo

sitas cognoscat et omnes contrarietates in eis repertas; unde cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso, quod scit quodlibet bonum et mensuram cuiuslibet, cognoscat quodlibet malum » S. Th. de verit. q. 2. a. 15. corp.

recentiorum, ut communiter iam solet intelligi, sic aliqua scientia approbationis, speculativa tamen et non practica, est scientia visionis', *concedo*.

THESIS XLI.

Obiectum scientiae simplicis intelligentiae sunt omnia possibilia; obiectum secundarium visionis in primis sunt omnia existentia independenter a libertate creata.

« Obiectum adaequatum scientiae *simplicis intelligentiae*, et absolute » necessariae sunt omnia possibilia secundum formalem possibilitatis » obiectivae rationem; ad obiectum autem secundarium *scientiae visionis*, » eiusdemque solum ex hypothesi necessariae, pertinent imprimis omnia, » quae Deo vel immediate vel per causas secundas operante aliquando » realiter existunt independenter a liberis actibus voluntatis creatae.»

1. Huius propositionis potius enuntiatio ex rerum ordine requiritur quam specialis demonstratio. Ratio enim, cur essentiae secundum statum possibilitatis dicantur *obiectum adaequatum* simplicis intelligentiae, contingentes autem existentiae non adaequatum sed *partiale* solum illudque *secundarium* obiectum visionis constituant, manifesta est ex thesibus XXXVIII. et XL.

Veritas porro prioris partis, quod possibilia omnia secundum naturas non solum specificas sed individuas, secundum omnes possibiles perfectiones, relationes, ordines, fines, actiones, limites et imperfectiones a divina intellectione perfecte comprehenduntur, non multis distinctis actibus sed uno substantiali actu, quo comprehendit seipsum (1); haec inquam veritas demonstratur omnibus argumentis, quibus in thesi XXXVII. declaravimus modum, quo Deus per suam essentiam omnia cognoscit.

Sicut in consideranda intensione divinae comprehensionis, qua Deus obiectum primarium, infinitam nempe essentiam comprehendit; ita hic etiam in contemplatione exten-

(1) 'Ου κατ' ἰιδεαν ἑκαστοις ἐπιβαλλων, ἀλλα κατα μιαν της ἀιτιας περιοχην τα παντα ἰιδως και συνεχων..... ἑαυτην ὀυν ἡ θεια σοφια γινωσκουσα γνωσεται παντα, ἀΰλως τα ὑλικα, και ἀμεριστως τα μεριστα, και τα πολλα ἑνιαιως, ἀυτῳ τῳ ἑνι παντα γινωσκουσα σοφια **Dionys. div. nomin. c. 7. n. 2.**

sionis obiecti secundarii mens nostra deficit: « mirabilis facta est scientia tua ex me (super omnem meam intelligentiam), confortata est (alta est et inaccessa, adeoque) non potero ad eam (pertingere meo intellectu) » (1) Ps. CXXXVIII. (139.) 6. Neque enim infirmos mentis nostrae oculos possumus defigere in series infinitas, in quibus singulis est iterum possibilium varietas infinita; atque adeo multitudo est non quidem actu existentium, sed actu per unum divinum obtutum comprehensarum veritatum infinities infinita.

Unde hoc loco se ingerit quaestio multis molestissima de infinita multitudine. Nos singularia in aliqua multitudine non possumus distincte cognoscere nisi actibus distinctis (singulis distincte attendendo, ut loquitur Dionysius). Actibus autem distinctis sumendo partem unam post aliam, h. e. numerando « infinitum non est transire, » ut aiebat Aristoteles; atque ideo repugnat numerum qualem nos concipimus, esse infinitum. Multitudo enim quaevis, quam nos distincte et definite concipimus, semper est numerus, cui, quantuscumque sit, deest aliquid, immo deest multitudo infinita ad hoc, ut numerus sit infinitus. Quando ergo quaerimus, quae sit multitudo e. g. mundorum et ordinum, qui singuli obiective sint possibiles, nos eam non possumus concipere nisi ita, ut quovis numero determinato sit semper alius maior horum possibilium, quin umquam tota multitudo includatur. Haec enim est ratio *infiniti* quod a nobis concipitur, ut « quantumcumque de eo sumatur, semper sit aliquid extra. » Hinc distincte solum concipimus numerum finitum cum adsignificatione confusa multitudinis infinitae, quae tota est extra et supra numerum a nobis comprehensum. At vero Deus singula possibilia quomodo forent, si producerentur, distincte comprehendit, ita ut nihil sit extra multitudinem ab ipso distincte comprehensam; secus in Deo ignorantia vel, quod fere perinde est, intellectio confusa admittenda esset, quod est absurdissimum. Tota autem illa multitudo est plane infinita non sane in ratione perfectionis, ut patet, sed in ratione multitudinis.

(1) פְּלִאיָה דַעַת מִמֶּנִּי נִשְׂגְּבָה לֹא־אוּכַל לָהּ

Nam ea imprimis non est multitudo finita; neque enim aliquis limes est, ultra quem non sit aliud possibile. Neque est multitudo indefinita sive infinita in potentia. Hoc enim infinitum in potentia vel realiter est aliquid finitum habetque suum terminum ultimum, cui aliud et aliud semper addi potest, quo modo infinita in potentia est multitudo realiter simul existentium; vel est aliquid indefinitum, quod mente concipitur confuse maius quovis numero determinato, ut mathematici assumunt quantitates infinitas. At Deus singillatim possibilia concipit multa non ita, ut alia atque alia in eius conceptu addi possint; sed concipit plane omnia, extra quae et ultra quae nihil est possibile: nec ea intelligit confuse tamquam multitudinem maiorem omni numero, quem ipse Deus concipiat distincte; sed immo comprehendit ea distinctissime omnia, ultra quae nihil est, quod comprehendi possit. Sicut ergo « sapientiae eius non est numerus » Ps. CXLVI. 5; ita eorum, quae intelligit et comprehendit singula, ut essent in se ipsis, si producerentur, non est numerus sed extensio et multitudo infinita. « Illud autem aliud, quod dicunt, nec Dei scientiâ, quae infinita sunt, posse comprehendi (et ideo eadem semper tempora et easdem numero vicissitudines recurrere, ne sint infinita, quae nec Deus posset comprehendere), restat eis, ut dicere audeant atque huic se voragini profundae impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse certissimum est..... Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus. Quapropter si quidquid scientiâ comprehenditur, scientis comprehensione finitur (h. e. ita comprehenditur, ut nihil sit extra, nihil remaneat ultra comprehendendum); profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est » S. Aug. Civ. Dei XII. 18.

Inter theologos, qui declarant et probant obiectorum, quae Deus cognoscit scientiâ saltem simplicis intelligentiae, esse multitudinem infinitam actu, non utique actu existentium sed actu cognitorum, consulantur S. Thomas 1. q. 14. a. 12. coll. 3. q. 10. a. 3; de verit. q. 2. a. 9; cont. gent. l. c. 69;

compend. theol, c. 133; 1. dist. 39. q. 1. a. 3; Alexander Hal. 1. P. q. 23. m. 3. a. 2; S. Bonav. 1. dist. 35. q. 5; dist. 39. a. 1. q. 3; Valentia in 1. P. q. 14. puncto 6; Vasquez in 1. P. disp. 63; Suarez in 3. P. disp. 26. sect. 4; Lessius de perfect. div. l. VI. c. 2. n. 17; Franc. de Lugo ad 1. q. 14. a. 12; Ruiz de scient. Dei disp. 20; Sfortia Pallavicinus de Deo c. 33; de Fide, Spe et Char. cc. 18. 19; Ripalda (iunior) opusc. philosoph. XI. Immo doctrina haec est veterum theologorum paene omnium.

Plerique vero inter theologos idem defendunt de obiectis scientiae visionis. Et sane, si creaturae rationales in omne aevum futurum existunt earumque actus multiplicantur sine termino, argumenta eadem fere, quae demonstrant actu infinitam multitudinem essentiarum possibilium cognitarum, etiam persuadent multitudinem actualium existentiarum, ut sunt sub aeterno intuitu oculi divini, esse infinitam sine ultimo termino (1). Si enim ex illis actibus, de quibus singulis verum est esse futuros, nullus est extra actualem intuitum divinum, multitudo actu cognitorum per scientiam visionis est infinita. Nam simul sumpta multitudo terminorum *omnium* in aeternum futurorum huiusmodi est, ut nullus terminus sit ultimus, adeoque *a parte post*, ut aiunt, seu formaliter futurorum in aeternitate nullus sit limes sed multitudo omnino infinita nullo claudenda numero. Atqui nullus ex omnibus illis actibus est extra actualem intuitum divinum. Ergo multitudo actu cognitorum per scientiam visionis est infinita.

Animadvertatur autem discrimen maximum inter has duas propositiones: « multitudo actu cognitorum est infi-

(1) « Licet scientia visionis, quae est tantum eorum quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem et motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur; tamen si diligentius consideretur, necesse est dicere, quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita, quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur creaturis rationalibus permanentibus absque fine » S. Th. 1. q. 14. a. 12. Quando ergo S. Thomas aliis locis negat *visionem* infinitorum, intelligi debet secundum explicationem hoc articulo ab ipso datam; negat nempe visionem infinitae multitudinis *generationum* et individuorum *substantialium*.

nita » et: « multitudo cognitorum pro aliquo instanti futuro est actu infinita. » Primum ex dictis est verissimum, alterum in successivis futuris, de quibus loquimur, est absurdum. Quod ergo Deus actu videt, est multitudo infinita (κατηγορηματικως) sub aeterno Dei intuitu: at non videt multitudinem, quae in se existat aliquando actu infinita; sed immo videt eam in se ipsa semper solum potentia infinitam (συγκατηγορηματικως), h. e. existentem ita, ut semper in se finita sit semperque augeatur, quin umquam perveniat ad terminum ultimum. Si igitur scientia visionis consideretur prae terminis, qui pro quovis instanti futuro erunt praeteriti, Deus non videt terminos qui sint infiniti, nisi infinitate potentiae; si vero scientia consideretur prae terminis futuris, qui omnes simul subsunt eius visioni, multitudo cognitorum est actu infinita non actualitate existentiae quae iam sit, sed actualitate *esse cogniti* in aeterno intuitu Dei (cf. th. XXXII; vid. Vasquez disp. 63. c. 3. ad 3ium).

Aliud est ergo quaerere, an Deus videat infinita, et aliud utrum ea, quae Deus videt, sint actu an potentia (categorematice an syncategorematice) infinita. Ad priorem quaestionem ex praestructis fundamentis respondendum est affirmando, Deum videre infinita. Ad quaestionem alteram lis esse potest potius de nomine quam de re, ut bene animadvertit Suarez l. c. (1). Si enim consideres realem terminorum *existentiam in se,* sive seriem constitutam ex actibus praeteritis, series, ut dixi, semper est solum *syncategorematice* infinita. Hunc modum dicendi praefert Suarez, Gabriele Biel aliisque praeeuntibus. Si consideres terminos,

(1) Postquam Suarez probavit, Deum ipsamque animam Christi cognoscere infinita, quia cognoscit omnes actus creaturarum rationalium per totam aeternitatem futuros; quaerit « an haec infinita sint dicenda categorematice vel syncategorematice infinita.» Respondet vero: « in re non videtur posse esse magna diversitas; nam omnes conveniunt in his: 1° illa quae videntur, non esse in certo aliquo numero finito, nec posse perveniri ad finem eorum numerando unum post aliud; 2° illa omnia simul cognosci, et ita esse simul aliquo modo scilicet obiective (in intellectu); 3° totam illam collectionem non posse actu poni in re. Quibus positis fere de modo loquendi videtur controversia. » 3. P. T. I. disp. 26. sect. 4. ad finem.

quatenus sunt omnes simul *cogniti* aeterna visione, ii non sunt series in cognitione successiva sed sunt termini *categorematice* infiniti omnes simul sub uno simplici intuitu Dei. Ita plerique discipuli S. Thomae, Valentia, Vasquez, Ruiz, Ripalda, Pallavicinus aliique plurimi loquuntur, et merito quidem, cum non sit quaestio de multitudine existentium, sed de multitudine cognitorum. «Cum quaerimus, inquit Vasquez l. c. c. 2. n. 7, an sit actu infinita multitudo, inquirimus de illa ut est in intellectu Dei actu intellecta, cui ulterius fieri non possit additamentum, cum Deus nihil aliud extra totam illam amplius cognoscere possit; ergo cum actu omnia cognoscit, dicimus multitudinem actu cognitam esse infinitam in intellectu Dei non in rerum natura.»

Ex praestitutis contra sententiam quorundam recentiorum haec tenemus: *a*) Deus nullum *indefinitum* cognoscit. Hic enim cognoscendi modus supponit imperfectionem et ignorantiam. *b*) Infinita intellectio Dei non potest conferri cum actibus cognoscendi in infinitum sibi succedentibus. Hi enim in actuali existentia semper sunt finiti non solum perfectione sed etiam numero; ex quo fit, ut per eos numquam perveniri possit ad multitudinem cognitorum actu infinitam. *c*) Quia Deus totam infinitam imitabilitatem suae essentiae intuetur et per eam cognoscit uno actu distincte omnes possibiles imitationes, ut singulae se haberent si producerentur, in mente divina nulla est nec concipi potest terminorum quos cognoscit, evolutio, de qua recentiores aliqui loquuntur.

II. Pars altera in thesi enunciata aeque manifesta est ex iis, quae in antecedenti Capite declaravimus de modo et perfectione scientiae divinae in se spectatae. Et sane si ex divina voluntate seu efficiente seu permittente obiecta, quae per se sunt in statu possibilitatis, pro aliqua temporis differentia actu existant; hoc ipso, quae *in signo priori* subsunt divinae intelligentiae ut possibilia, eadem *in signo posteriori* subsunt ut existentia divinae visioni. Adeoque in cognitione perfecta omnium possibilium, ut *forent* in se ipsis, comprehenditur quodammodo ut particula, si fas est dicere,

cognitio existentium, ut *sunt* in se ipsis, quae eo ipso est scientia visionis (th. XL.).

In Scripturis praedicatur haec divinae visionis perfectio pertingens ad universa, quae aliquando sunt, *a*) locutionibus generalibus. Postquam S. Iob c. XXVIII. explicuit, sapientiam non esse instar thesauri materialis, qui in profundo maris vel in visceribus terrae absconditus reperiatur; vv. 23. sqq. subdit: « Deus intelligit viam eius et ipse novit locum illius; ipse enim *fines mundi intuetur, et omnia quae sub coelo sunt, respicit.* » Probationem subiungit ex omnium creatione, quae est in sapientia et per sapientiam Dei. « Qui fecit ventis pondus et aquas appendit in mensura. Quando ponebat pluviis legem et viam procellis sonantibus; tunc vidit illam et enarravit, et praeparavit et investigavit. » Totam scilicet sapientiam comprehendit in se ipsa, et per eam comprehendit opera omnia, et totam sapientiae rationem effusam super illa, et per illa manifestatam ac in illis relucentem. *b*) Speciatim scientia eius, coram quo nihil est parvum ut eum lateat, et nihil magnum ut eum superet, declaratur pertingens ad singula. « Qui numerat multitudinem stellarum et omnibus eis (cognitione intima singularum) nomina vocat... et sapientiae eius non est numerus » Ps. CXLVI. 4. 5; Is. XL.26. Omnino parallelus ad citatum locum ex libro Iob est alter Eccli. I. 1. sqq. cum enumeratione explicita eorum, quae penes Iob dicuntur « fines mundi et omnia, quae sub coelo sunt. » Descriptio Ecclesiastici ita habet: « Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper et est ante aevum. Arenam maris (*graece* marium) et pluviae guttas et dies saeculi quis dinumeravit? Altitudinem coeli et latitudinem terrae et profundum abyssi quis dimensus est?... Unus est altissimus creator omnipotens... ipse creavit illam in Spiritu Sancto et vidit et *dinumeravit et mensus est* (1). Et

(1) Duobus verbis praeclare redditur in Vulg. graecum *ἐξηρίθμησε*, quod significat numerando totum comprehendere et velut exhaurire. Huic verbo in l. c. Iobi respondet illud « *enarravit* » וַיְסַפְּרָהּ Est haec *ἐξαρίθμησις*, quam expressit Augustinus, cum dixit: « infinitas numeri non est incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus. »

effudit illam super omnia opera sua. » Sic et « volatilia coeli cognoscere, et pullos corvorum pascere, et passeres custodire, et lilia ac foenum agri vestire, et capillos capitis numeratos habere » Deus dicitur non solum speculativa sed maxime practica scientia suae mirabilis providentiae Ps. XLIX. 11; CXLVI. 9; Iob XXXVIII. 41; Matth. VI. 26. sq.; X. 29. 30; Luc. XII. 24. sq.

De praedicatione SS. Patrum in re manifesta non opus est dicere pluribus. Apud Irenaeum l. II. c. 26. al. 45. longa est expositio de numeris minimorum quae existunt, capillorum capitis, passerum, arenae, calculorum terrae, fluctuum maris, quorum singulorum rationes, fines particulares et ordinem vane ab hominibus exquiri ait; attamen consentire et fateri Christianos, « quia nihil omnium horum quae facta sunt, et quae fiunt et fient, scientiam Dei fugit; sed per illius providentiam unumquodque eorum et habitum et ordinem et numerum et quantitatem accipere et accepisse propriam, et nihil omnino neque vane, nec ut provenit (graece fuerit ὡς τυχον fortuito), factum aut fieri, sed cum magna aptatione et conscientia sublimi; et esse admirabilem rationem, quae possit huiusmodi et discernere et causas proprias enuntiare. » Vide PP. apud Petav. l. IV. c. 3; Ruiz disp. IX.

Universim est haec veritas in consensu christiano plane testatissima. Ex quo fit, ut nulla possit esse nisi forte hermeneutica difficultas in loco S. Hieronymi (in Habac. I. 14. T. VI. p. 604. ed. Vallarsi). « Absurdum est, inquit, ad hoc Dei deducere maiestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur; quae cimicum et culicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent, et qui de minoribus maiorum praedae cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut, dum potentiam eius etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos iniuriosi simus, *eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes.* » S. Doctor non agit imprimis de scientia visionis speculativa, sed de scientia practica providentiae. Deinde non agit de providentia simpliciter, sed de providentia speciali ad solas creaturas rationales pertinente, quae solae possunt esse obiectum curae et dile-

ctionis *paternae*, cum ceterae creaturae irrationales sicut creantur, ita etiam providentia administrentur propter creaturas rationales tamquam finem suum proximum. Plus ergo dixit S. Hieronymus et minus voluit intelligi, ut in re alia de quadam S. Augustini sententia ait S. Bonaventura (Breviloq. P. 3. c. 5.). Ceterum doctrinam in Evangelio Scripturisque universis et in professione christiana, ut ita dixerim, elementarem a S. Doctore non vocari in dubium multoque minus respui velut « absurdam », per se debet persuasum esse, et ex aliis eius locis demonstratur. Conferatur e. g. diserta et polemica S. Doctoris disputatio in Ier. XXXII.26. T. IV. p. 1090. « Deus, dixit (propheta), universae carnis, ut et rationalia et bruta animantia ipse fecisse credatur. Sunt enim, qui providentiam creatoris usque ad rationalia confiteantur, bruta autem fortuitis casibus asserant vel perire vel vivere. Propheticusque sermo declarat, *nihil esse quod fugiat providentiam et scientiam Dei, quia alia propter se, alia in usum hominum sunt creata* » (1).

Scholion. In quaestione de multitudine infinita obiectorum scientiae Dei, de qua diximus in I. parte theseos, spinosae difficultates multae occurrunt. Sed eae fere omnes inde originem habent, quod nostrum modum concipiendi finitum et limitatum ad intellectionem Dei infinitam vix animadvertentes transferimus. De his singulis consuli possunt auctores citati; principia autem generalia ad earum solutionem prae oculis haberi debent sequentia. *a*) Quod est sine ultimo limite et adeo infinitum secundum unam rationem et in una linea, potest esse finitum secundum aliam rationem (S. Th. 3. q. 10. a. 3. ad 2.). Inde intelliges, actus creaturarum rationalium non desinere esse infinitos multitudine in futurum *(a parte post)*, quotvis actus praecedentes

(1) Cum commentarium in Ierem. scripserit Hieronymus paulo ante obitum (circa annum 418.) diu post commentarios in Habacuc (c. ann. 393.), facta collatione loci utriusque non videbitur inanis coniectura, habuisse auctorem in opere posteriori prae oculis, quae scripserat in priori, haecque declarare et contra praeposteras interpretationes praemunire voluisse.

(a parte ante) detraxeris (1). *b*) Quod est simul in cognitione, non propterea iam etiam potest esse simul in reali existentia. Potest enim natura rei repugnare coexistentiae, quin repugnet simultaneae cognitioni mentis praesertim aeternae et infinitae. Ex eo, quod dies hodierna et crastina simul cognoscitur, non sequitur posse sibi coexistere. Unde colliges, ex cognitione Dei infinitorum una cum Dei omnipotentia non rite inferri, Deum posse producere infinita actu existentia, licet nullum sit ex infinitis cognitis, quod singillatim producere nequeat. Ratio in iis, quae natura sua sunt successiva est evidens; in aliis, quae per se successiva non sunt, ratio est, quia intrinseca natura actualis existentiae creatae postulat, ut sit « in mensura et numero et pondere, » limitata scilicet sicut in intensione ita in extensione (2). Non ergo Deus cognoscit infinita tamquam simul producibilia, sed producibilia ita, ut actu existentia semper sint in pondere et numero limitibus determinato ac finito. Hoc est, quod ait Pallavicinus l. c.: « Deus non cognoscit infinita possibilia ut unam collectionem; sed cognoscit infinitas collectiones singulas possibiles » (infinitam multitudinem possibilium ordinum ac systematum). *c*) Ex eo quod quantitates et perfectiones creatae sunt possibiles maiores et maiores in infinitum, non sequitur possibilem esse unam aliquam quantitatem vel perfectionem creatam infinitam, quia in illis possibilibus et perfectionibus et quantitatibus, eo ipso quod sunt possibiles infinitae, nulla est ultima, et una alteram non nisi proportione finita excedit. Ergo etiam ex eo, quod Deus cognoscit omnes perfectiones et quantitates possibiles multitudine infinitas, non sequitur cognosci aliquam infinitam. Cf. Ruiz de Scient. Dei disp. 20. sect. 4. n. 3. sqq.

(1) Propter hanc rationem pluribus Scholasticis ipsique S. Thomae non videtur argumentum evidens contra possibilitatem mundi aeterni inde ductum, quod successiones essent infinitae simulque finitae utpote continuo crescentes. Respondent enim, fore infinitas et supra omnem numerum *a parte ante;* sed non esse infinitas *a parte post* in actuali successione.

(2) Oppositum probare instituit inter alios Vasquez in 1. P. disp. 26. Cf. disp. 63. c. 3.

Ceterum si de perfectione agitur, in qua sola possibilis est, immo non possibilis sed necessaria, infinitas proprie dicta, infinitum a finito non gradu differt sed tota intrinseca entis ratione. Unde sicut repugnat, ut ex quavis quantitate aut qualitate e. g. lapidum exsurgat spiritus; ita repugnat, ut ex finitis umquam exsurgat infinitum.

THESIS XLII.

Praevidet Deus omnes actus liberos creaturarum.

« Scientia visionis Deus in sua aeternitate intuetur etiam actus » omnes liberos creaturarum pro quavis temporis differentia existentes. » Horum tamen existentia a scientia visionis tamquam a causa non » pendet; sed immo existentia in tempore per liberam creatae volun- » tatis determinationem est conditio, sine qua illi actus non possent » esse obiectum scientiae visionis. »

I. Perfectissime Deo cognita esse futura etiam libera, *a*) Scripturae universae demonstrant argumento reali. «Praescientia enim Dei tot habet testes, quot fecit prophetas » Tertull. contr. Marc. II. 5. Unde nihil opus esset in theologia ad huius veritatis confirmationem singularibus probationibus, cum divina haec praescientia in universa revelatione tamquam unum ex fundamentis nostrae fidei praesupponatur. Sicut enim per omnipotentiam in miraculis, ita per praescientiam in prophetiis futurorum nominatim eorum, quae a creata libera voluntate pendent, voluit Deus praebere argumenta, quibus totius revelationis credibilitas potissimum niteretur. Hinc ipse Christus et prophetae et Apostoli et omnes subsequentes christianae veritatis assertores in innumerabilibus appellationibus ad prophetias factas et adimpletas hanc Dei praescientiam testantur et vindicant, eamque ut compertam omnibus et indubitatam supponunt.

Haec scientiae futurorum perfectio in Scripturis ita vindicatur, ut ea sit soli Deo propria et divinitatis certissimum argumentum, adeoque superans vim omnem intellectus creati et finiti. « Quis similis mei? vocet et annuntiet et ordinem exponat mihi, ex quo constitui populum anti-

quum; ventura et quae futura sunt annuntient eis.... ex tunc audire te feci et annuntiavi; vos testes mei. Numquid est Deus absque me? » Is. XLIV. 7. 8. Cf. XLI. 22. 23; XLV. 21; XLVI. 9. 10; XLVIII. 4-8. « Idoneum itaque testimonium divinitatis veritas divinationis » Tertullian. Apolog. c. 20.

b) Verbis explicitis Scripturae futurorum liberorum plenissimam cognitionem multis in locis Deo vindicant. De his enim pendentibus a libera voluntate creata directe et immediate sermo est in locis superius th. XXXVII. n. 2°. citatis. Ps. XXXII. 15; CXXXVIII. 3. sqq.; Dan. XIII. 42; Eccli. XXIII. 28. 29; XXXIX. 21. sqq.; XLII. 18. sq.

c) Hisce locis simul docetur, ita esse Dei scientiam aeternam, ut obiectiva actuum in tempore existentium veritas ab aeterno sit sub intuitu Dei, non secus ac quando iam actu in se existunt. « Sol illuminans per omnia respexit... abyssum et cor hominis investigavit... cognovit enim Dominus omnem scientiam et inspexit in signum aevi, annuntians quae praeterierunt et quae superventura sunt, revelans vestigia occultorum, non praeterit illum omnis cogitatus et non abscondit se ab eo ullus sermo. Magnalia sapientiae suae decoravit, *qui est ante saeculum, et usque in saeculum; neque adiectum est, neque minuitur* » Eccli. XLII. 16. sqq. Hinc nihil dicitur esse mirabile in oculis eius, quia « respicit a saeculo usque in saeculum » ib. XXXIX. 25. Hoc ipsum quod Deus circumspicit omnes vias hominum atque corda hominum intuetur, confirmatur ex divinae scientiae aeternitate et immutabilitate. « Domino enim Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita, sic et post perfectum esse Eccli. XXIII. 28. 29. Susanna pariter testem suae innocentiae invocat Deum, eo quod « novit omnia, antequam fiant » Dan. XIII. 42. Sed de hac aeterna praesentia coram oculis divinis iam diximus th. XXXII.

II. Pars altera praesentis theseos magni est momenti, cum in ea fundamentum constituatur, ex quo conciliationem creatae libertatis cum aeterna et immutabili Dei praescientia intelligere possimus.

Imprimis statuendum est, scientiam omnem, si forma-

liter spectetur praecisione facta a voluntate effectrice, supponere suum proprium obiectum sive obiectivam veritatem, cuius est scientia. Id vero evidens plane est in scientia speculativa, quae non facit intelligibilia; sed per eam fit, ut quae sunt in se intelligibilia, sint actu intellecta. Quomodo enim scientia et intellectio concipi potest, nisi supposito scibili et intelligibili? Quamvis igitur omne *esse* possibile pendeat tamquam a principio a primo et infinito *Esse* actuali necessario, omne verum obiectivum a primo vero, omne cognoscibile a primo intelligibili; intellectio tamen formaliter spectata supponit sicut suum obiectum princeps (verum infinitum), ita et obiectum secundarium pendens ab illo primo vero. Sicut ergo scientia possibilium essentiarum (quae est *simplicis intelligentiae*) supponit essentias possibiles: ita intuitio existentiarum, quae sint aliquando in actu (scientia visionis), supponit ipsas existentias pro aliqua temporis differentia. Nisi enim ratione prius supponatur, verum esse has illasve res pro tali tempore existere, plane repugnat, scientiam Dei ad eas referri tamquam actualiter pro tali tempore existentes. In hac vero ipsa relatione sive connotatione termini, ut actu aliquando existentis, sita est ratio *scientiae visionis*. Ex his clarum videtur, scientiam visionis non posse esse causam existentiae; sed immo existentiam obiecti non quidem causam esse, ut scientia Dei quae est ipsa divina essentia, sit simpliciter, attamen esse conditionem, sine qua scientia Dei quoad hunc terminum non esset scientia visionis. Diximus esse *conditionem sine qua non* potius quam causam, licet PP. ut mox videbimus, existentiam termini etiam *causam* esse dixerint, ut scientia habeat rationem visionis et praescientiae. Neque enim PP. hac locutione intellexerunt, obiectum secundarium aliquid efficere in Deo ipso; sed solum sibi voluerunt, veritatem existentiae aliquando actualis esse terminum, ex cuius connotatione fit, ut scientia in se manens immutata habeat rationem praescientiae et visionis. Unde ad evitandam omnem ambiguitatem *conditionem sine qua non* melius dicemus quam causam.

Ulterius in ipsa scientia practica distinctione opus est,

ut rite intelligatur, quomodo sit causa rerum. Nam quatenus *scientia* est, etiam ipsa formalem suum terminum supponit; quatenus vero practica est, praecedit terminum efficientiae. Distinguantur itaque in Deo *a*) imitabilitas divinae essentiae per participatas perfectiones secundum omnes possibilium entium species, ordines, et gradus, quae imitabilitas est ipsa exemplaris idea. Cum haec idea exemplaris sit ipsa essentia divina, in se utique una est; nihilominus propter connotationem ectyporum ac imitationum multiplicium, per distinctionem rationis possunt dici multae ideae et rationes divinae omnium operabilium ad extra. Has dicemus ideas et rationes exemplàres obiectivas. *b*) Distinguatur formalis intellectio horum omnium operabilium secundum rationes omnes, quibus sapienter et modo Deo digno effici possunt. Haec potest dici idea formalis et est scientia practica in actu primo. *c*) Consideretur haec ipsa intellectio, ut praelucet voluntati effectrici, et ut ei effectrix libera voluntas coniungitur; sic erit scientia practica et idea effectrix in actu secundo. In obiectis deinde ipsis status possibilitatis, quatenus sunt operabilia, distinguitur a reali existentia.

Hisce positis iam dicimus: rationes exemplares in Deo praecedunt tamquam principium, unde pendent ipsa possibilia et operabilia; intellectio vero seu scientia practica in actu primo formaliter spectata non praecedit, sed supponit sicut rationes exemplares tamquam obiectum formale, ita et operabilia tamquam obiectum secundarium intellectionis. Manifestum est etiam, proprium obiectum scientiae practicae non esse *existentiam iam in actu;* sed esse res ut possibiles et operabiles ad extra, seu quod fere eodem redit, esse *existentiam ut efficiendam*. Existentia autem in actu est effectus voluntatis efficientis, cui praelucet cognitio existentiae operabilis et efficiendae; hocque modo existentia actualis pendet a scientia, quae sit practica in actu secundo. Scientia autem, cuius obiectum est ipsa iam existentia actualis, non est efficiens et practica, sed solum intuitio ipsius existentiae.

Ordo igitur, quo secundum nostrum modum intelligendi cum fundamento in re singula se se excipiunt et unum al-

tero ratione prius est, ita se habet: 1° divina essentia imitabilis ad extra; 2° possibilia omnia; 3^io divina intellectio imitabilitatis essentiae et in hac intellectio omnium possibilium, ut sunt operabilia a Deo ipso; 4° intellectio operabilium et existentiarum efficiendarum praelucens voluntati effectrici, et voluntas libera intellectioni coniuncta imperans existentias pro aliqua temporis differentia; 5° veritas existentiae pro ea differentia temporis; 6° scientia visionis huius existentiae.

Ex his iterum patet, scientiam practicam, quae tamquam causa praecedit veritatem realis existentiae, non esse scientiam visionis; sed immo scientiam visionis esse ratione posteriorem prae scientia practica, quae coniungitur cum voluntate efficiente vel saltem permittente, et ideo etiam posteriorem prae veritate existentiae in omnibus suis obiectis.

III. Si haec est ratio scientiae visionis ad obiectum suum existens generatim, etiam in iis, quae a voluntate Dei pendent tamquam a causa unica efficiente; eo evidentius in actibus liberis creaturarum, qui pendent a libera determinatione creatae voluntatis, ratione prior est et ad visionem divinam supponitur veritas existentiae actus pro aliqua temporis differentia: proindeque non ideo actus futuri sunt, quia a Deo ab aeterno videntur; sed immo ideo actus sunt obiectum visionis ab aeterno, quia futuri sunt. Sane, ut merito monet Vasquez (disp. 68. c. 6. n. 36.), « communi doctrina Patrum et ratione bene perspecta res haec extra controversiam esset, si animus indagandae veritati potius quam contentioni intentus esset. » De intrinseca rei ratione diximus, superest ut paucis luculentissimam PP. doctrinam complectamur.

Docent Patres, non ideo actionem liberam esse futuram, quia Deus eam futuram praescivit vel etiam praedixit; sed quia futura est, ideo constitui obiectum idoneum, quod praevideatur et praenuntietur a divina scientia et veracitate. Cum enim conspectui divino obversentur omnia, ut obiective se habent pro quovis tempore, hinc Deus sicut cognoscit hominem inter multa posse unum eligere, ita videt electionem ipsam determinate, qualis et cuius rei sit.

Obiecerat Celsus Christianis, si Christus Deus est et falli non potest, idemque Iudae scelus futurum praedixit, consequens fore, ut ipse Deus causa sit sceleris, ac Iudas necessario illud commiserit. Nam, inquit, « Deus erat qui praedixit, et omnino fieri debuit (παντως ἐχρην γενεσθαι), quod erat praedictum. » Responsum Origenis (c. Cels. l. II. n. 20. T. I. p. 405.) totam, quam versamus quaestionem, clarissima in luce collocat. « Celsus putat, quod praedictum est, ideo fieri, quia praedictum est; hoc autem nos (Christiani) minime concedentes dicimus, non qui praedixit, causam esse futuri, eo quod illud futurum esse praedixit; sed futurum, quod utique futurum esset, etiamsi praedictum non esset, dicimus causam praebuisse praenoscenti illud praedicendi. Totum scilicet in praescientia praenuntiantis versatur hoc modo: *possibile est fieri hoc aliquid, et possibile etiam est non fieri; ex duobus autem illis erit hoc determinatum*. Non autem concedimus, a praenoscente auferri contingentiam, secundum quam possit fieri aut non fieri...(1) Si porro (Celsus) illam vocem *omnino* (fieri debuit), intelligit pro eo, quod est *necessario,* hoc non dabimus ei; potuit enim etiam non fieri: si autem illud *omnino* dicit eo sensu, quod verum erit hoc aliquid contingens, licet posset etiam non fieri, hoc nihil obest nostrae doctrinae. » Hanc Origenis doctrinam paulo aliis verbis refert et probat Eusebius in Praepar. Evang.l.VI.p.287. sqq.« Non praescientiam dicimus causam esse eorum, quae fiunt (de liberis actibus loquitur); sed quod mirabilius videri potest, verum tamen est, futurum dicimus causam esse, quod de illo est talis praescientia (2): non enim quia cognitum est, idcirco fit;

(1) *Φαμην ὀυχι τον Θεσπισαντα ἀιτιον ἐιναι του ἐσομενου, ἐπει προειπει ἀυτο γενησομενον, ἀλλα το ἐσομενον, ἐσομενον ἀν και μη θεσπισθεν, την ἀιτιαν τῳ προγινωσκοντι παρεσχηκεναι του ἀυτο προειπειν, και ὁλον γε τουτο ἐν τῃ προγνωσει του Θεσπιζοντος ἀυτο τυγχανει. « δυνατου ὀντος του δε τινος γενεσθαι, δυνατου δε και μη γενεσθαι, ἐσται το ἑτερον ἀυτων τοδε τι. » και ὀυ φαμεν, ὁτι ὁ προγινωσκων ὑφελων το δυνατον ἐιναι γενεσθαι και μη γενεσθαι.*

(2) Caute loquitur Origenes seu potius Eusebius; longe enim haec sententia diversa est ab altera, qua simpliciter diceretur futurum causa praescientiae.

sed quia futurum est, est cognitum.... Si Iudas potest aeque ac Petrus esse Apostolus, potest Deus de Iuda cognoscere, quod manet Apostolus aeque ac Petrus. Si potest Iudas proditor esse, potest Deus de eo cognoscere, quod erit proditor. Si autem reipsa proditor erit Iudas, Deus praesciendo id, quod erit ex praedictis duobus possibilibus, in eo ipso verum praenoscens (1), praesciet Iudam proditorem fieri... Quasi scientia Dei diceret: cum possit hic homo facere hoc et possit facere contrarium, et ambo sint possibilia, scio quod hoc faciet. »

Sensum, quo ipsa libera creaturae determinatio dici possit non causa scientiae Dei, sed causa cur Deus hoc potius praevideat quam aliud, distinctius adhuc Damascenus declarat dialog. cont. Manich. n. 79. « *Vis praescia Dei non ex nobis habet causam; quod autem haec, quae facturi sumus, praevidet, ex nobis est.* Nisi enim essemus ea facturi, neque ipse ea praevidisset, utpote non futura. Et praescientia quidem Dei verax est et infallibilis (ἀπαράβατος): at non ipsa est causa, ut omnino fiat quod futurum est; sed quia nos acturi sumus hoc vel illud, ipse praenoscit. » Secundum hanc relationem termini ad scientiam, quae sine tali termino esset quidem scientia aeque perfecta, non tamen hunc sed alium terminum connotaret, intelligi debent locutiones Patrum, quando dicunt, nos nostramque liberam actionem esse causam, cur Deus illam praeviderit, vel etiam, a nobis cogi Deum ut praevideat peccata. Ita loquitur e. g. Venerabilis Beda Variar. qq. q. 13. « Quid ergo coegit nos Deus, ut mali sibi videremur ab aeterno? Absit! nam potius nos coegimus eum, ut nos malos videret. »

Ceterum apud Patres communissima est haec doctrina et sententia: non ideo futurum est, quia Deus praevidet futurum; sed quia futurum est, ideo Deus illud praevidet. « Sicut non sibi adversantur haec duo, ait S. Au-

(1) Clarissime hic edictum esse vides, Deum futura cognoscere intuitione ipsius rei seu ipsius liberae determinationis et actionis: ἐι δε προδοτης ἐσται Ἰουδας, ὁ Θεος τῃ προγνωσει ἀυτου, των προειρημενων ἐνδεχομενων δυο γεγονοτων του ἐιναι, ἐν ἀυτῳ το ἀληθες προγινωσκων, προγνωσεται τον Ἰουδαν προδοτην γενεσθαι.

gustinus, ut tu praescientia tua noveris, quod alius sua voluntate facturus est; ita Deus neminem ad peccandum cogens praevidet tamen eos, qui propria voluntate peccabunt.... Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt; sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt » Aug. de lib. arbit. l. III. c. 4. Vide etiam August. Civ. Dei V. 10. n. 2; in Io. tract. 53. n. 4. 6; Hieronym. in Ierem. XXVI. T. IV. p. 1025; in Ezech. II. T. V. p. 25; Gaudent. Brix. in Pascha serm. 3. p. 247; Chrysost. in Matth. hom. 59. al. 60. n. 1; Boëth. de Consol. l. V. pros. 6.

Principium cui doctrina innititur, et quod fundamenti instar supponitur, est illud a nobis praestitutum: ratione priorem esse veritatem existentiae actuum pro aliquo tempore, et non nisi hac veritate obiectiva supposita scientiam visionis ad eosdem actus referri posse. Hoc porro ipsum Patres diserte etiam declarant; ut auctor quaestionum ad orthodoxos inter Opera S. Iustini q. 58. « Proditionis, inquit, causa fuit ipse Iudas, quam futuram Deus praesciens praedixit in Scriptura; et non praescientia est causa futuri, sed futurum causa est praescientiae. *Non enim ad praescientiam subsequitur futurum* (futuritio dicitur a Scholasticis), *sed ad futurum praescientia* » (1).

Ex his aestimari potest, cuius pretii sit difficultas, quae adversus propositam doctrinam promoveri solet, consequens scilicet fore, ut quod fit in tempore et non est ab aeterno, causa sit scientiae Dei, quae est ab aeterno. Imprimis enim obiectum ac terminus iuxta declarata non est causa ipsius scientiae, quatenus est perfectio absoluta Dei. Deinde neque est causa proprio sensu, quae efficiat terminationem scientiae physico aliquo influxu et actione in Deum; sed solum est terminus, qui propter infinitam scientiae perfectionem comprehendentis omne verum, ut obiective se habet, neces-

(1) Ταυτης (της προδοσεως) ἀυτος ὁ Ἰουδας ἠν ἀιτιος, ἠν μελλουσαν ὁ θεος προειδως προειπε δια της γραφης. και ὀυκ ἐστιν ἡ προγνωσις ἀιτια του μελλοντος ἐσεσθαι, ἀλλα το μελλον ἐσεσθαι ἀιτιον της προγνωσεως. ὀυ γαρ τῃ προγνωσει ἑπεται το μελλον, ἀλλα τῳ μελλοντι ἡ προγνωσις.

sario subest scientiae quidem simplicis intelligentiae pro statu possibilitatis, scientiae vero visionis pro statu realis existentiae. Praeclare Albertus M. « Origenes (in loco supra a nobis citato) intendit, quod futurum, quia futurum est, scibile sit a Deo, h. e. habeat aptitudinem ad sciendum; et sic futurum nullam dicit causam scientiae in sciente, sed dicit rationem aptitudinis in scibili » Albert. Summ. P. I. q. 61. m. 3. Eadem apud Alexandrum Halens. P. I. q. 24. m. 3. Insuper neque simpliciter verum est, obiectum scientiae secundum *esse* cognoscibile incipere in tempore. Obiectum enim est veritas existentiae pro tali temporis differentia; atqui quod talis actus existit pro tali tempore, ab aeterno erat veritas; ergo obiectum scientiae aeternae secundum *esse* cognoscibile non incipit in tempore. Pendet utique a libera determinatione creaturae, quae in reali existentia incipit in tempore, ut hoc potius vel illud ab aeterno verum sit; non est tamen temporarium ipsum verum cognoscibile, quod talis actus futurus est, et alius non est futurus. Hoc subtiliter declarat Hugo Victorinus (de Sacramentis fidei P. II. c. 17. 18. T. III. fol. 227.). « Nunc autem, quod ab aeterno praescitum est, ab aeterno futurum est: at non est aeternum ipsum quod futurum est, quia si aeternum esset, futurum non esset sed praesens. Et non prius praescitum fuit, quam futurum fuit; sed prius praescitum fuit et prius futurum fuit, quam fuit... Et currebant simul ab aeterno duo haec, quod futurum fuit (e. g. obstinatio Iudae), et quod esse potuit quod non futurum fuit (e. g. conversio Iudae). Et si factum fuisset, quod esse potuit et tamen futurum non fuit (conversio), futurum fuisset et praescitum, quod futurum (in praesenti hypothesi) non fuit; nec praescientia huius futuri mutata fuisset, sed numquam habita, quia futurum non fuisset. » Eodem modo loquitur S. Thomas pluribus in locis. « Sicut noster visus non fallitur umquam videns contingentia, ut sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur, quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia... quia sibi non sunt futura; sed ea inspicit esse tunc, quando sunt: unde ex hoc non removetur, quin contingenter eve-

niant... Intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua praesentialitate, prout iam est determinata ad unum et ulterius, quantum ad hoc, iam non potest variari. Si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subiecta » de veritat. q. 2. a. 12. et 13. Recolenda hic sunt, quae disputavimus superius de modo, quo omnia temporaria praesentia sunt aeterno Dei conspectui th. XXXII.

Corollarium 1. Scientia Dei determinatur quidem ab ipsa divina essentia tamquam ab obiecto formali, ut in ea comprehendat omne verum secundum triplicem rationem declaratam in th. XXXVII. Cum autem existentia contingens sit ita vera, ut possit esse verum oppositum; essentia Dei ex sese non exhibet potius existentiam quam non existentiam, sed exhibet alterutrum, prout unum vel alterum obiective verum est. Pendet ergo ab obiecto existente vel non existente ac proinde in actibus liberis a libera determinatione, ut essentia divina repraesentet tamquam veram existentiam potius quam non existentiam. Haec vero non est dependentia imperfectionis et proprio sensu tamquam effectus a causa; sed est absoluta perfectio primi veri determinati intrinsece ad repraesentandum omne verum, ut obiective se habet.

Corollarium 2. Quoniam scientia practica praecedit suppositionem existentiae rerum, quarum (coniuncta effectrice voluntate) est causa per modum artis vel sola vel saltem prima; de ea verissime dicitur ab Augustino (vide p. 349.) et post Augustinum a S. Thoma aliisque omnibus: non ideo res sciuntur, quia sunt; sed quia sciuntur (scientia per modum artis et sapientiae directricis), ideo sunt. « Quia scivit, creavit; non quia creavit, scivit ». Longe ergo diverso modo loquendum est de scientia practica ac de scientia visionis. Ad hoc discrimen declarandum S. Thomas 1. q. 14. a. 8. agens de scientia practica sibi opponit obiectionem ex Origene, qui videtur negare scientiam Dei esse causam rerum, et potius affirmare rerum existentiam esse causam scientiae in Deo: « non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo. »

Respondet S. Thomas quoad primam partem negantem, Origenem non loqui de scientia practica; quoad partem secundam affirmantem, non esse intelligendum Origenem de causa, quae efficiat scientiam Dei, sed secundum « causam consequentiae »: si futurum est scilicet, sine dubio scitur a Deo. « Dicendum, quod Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis nisi adiuncta voluntate. Sed quod dicit, ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi » ib. ad 1. Cf. de verit. q. 2. a. 14. ad 1. Hoc ipsum est, quod diximus superius, veritatem realis existentiae pro aliqua temporis differentia non esse causam sed conditionem et terminum, sine quo scientia Dei non esset *visio huius termini*.

THESIS XLIII.

De propria ratione obiectiva *praescientiae liberorum actuum.*

« Propria universalisque ratio, cur actus futuri liberi sint obiectum » aeternae praescientiae, repeti non potest sive ex decretis divinis per- » tinentibus ad constituendam creatam voluntatem in actu primo pro- » ximo, sive ex praedefinitionibus absolutis ipsius actus secundi liberi, » quas antecedentes praescientiam saltem prae actibus moraliter malis » nullas esse certum habemus: potest autem obiectiva ratio praescien- » tiae intelligi ex veritate ipsius actus liberi, quod scilicet ad hunc » potius quam ad alium actum creaturam in tempore se libere deter- » minare, ab aeterno verum est. »

Ipsa divina essentia est obiectum formale, in quo Deus ut in supremo *Esse*, supremo *vero*, et in infinita *repraesentatione* omnis veritatis cognoscit omnia, quae praeter Deum habent rationem entis sive possibilis sive realis (th. XXXVII.); cognoscit tamen omnia vera non solum ut sunt in divino exemplari, sed etiam ut sunt in se ipsis (th. XXXVIII.). Unde actus etiam liberi creaturarum in hypothesi quod aliquando sunt, subsunt divino conspectui in se ipsis. Et ei subsunt ab aeterno, quia divina scientia incommutabilis est et aeterna absque successione, simulque quia talium actuum existentia pro tali temporis differentia ab aeterno vera erat

(th. XXXIII. XLII.). In hisce principiis ex Patrum doctrina certissimis, ut in superioribus thesibus etiam secundum vetustiores scholae Magistros et nominatim secundum S. Thomam demonstravimus, sistendum esset. Maluerunt tamen theologi inde a labente saeculo XVI. huc transferre quaestiones litigiosissimas, quae propriam sedem haberent partim in philosophia, ubi agitur de generali *concursu* divino seu de dependentia creaturarum in operando a causa prima, partim in tractatu de gratia, ubi quaeritur de *libertate*, qua homo supernaturalibus viribus gratiae elevatus et confortatus elicit actus deliberatos supernaturales. Nos quantum opus est, hanc disputationem attingemus, supponendo pleniorem principiorum quorundam demonstrationem ex aliis tractatibus. Itaque quod S. Augustinus et S. Thomas (1. q. 14. a. 8.) aliique omnes docent, ubi agunt de creatione rerum et de ideis effectricibus: « non ideo res sciuntur a Deo, quia sunt, sed ideo sunt quia sciuntur », id totum nonnulli ex illis theologis transferebant ad actus liberos creaturae, nihil solliciti de disertissima eorundem Patrum doctrina contradictoria, quando explicant habitudinem actuum liberorum ad scientiam divinam. Sicut ergo in voluntate Dei creatrice est adaequata causa existentiae creaturarum, atque ideo in ea voluntate etiam cognoscibilis est existentia creandorum; ita ponebant illi absoluta decreta Dei praedefinientia omnes actus liberos creaturarum ante omnem praevisionem actuum liberorum in se ipsis, cum immo in illis decretis liberos actus ipsos futuros Deus videat tamquam effectus in sua causa. Considerabimus divina decreta seu volitiones effectrices 1° ut referuntur ad actum primum proximum voluntatis creatae; 2° ut referuntur ad ipsum actum secundum liberum; 3^tio concludemus, quae sit obiectiva ratio propria et sola universalis, cur actus liberi constituantur terminus scientiae visionis.

I. Causa secunda libera existens, eademque viribus pro diversitate actuum naturalibus tantum vel etiam supernaturalibus instructa, et in libertatis suae exercitio non impedita necessario praesupponitur, ut actus liber possit esse futurus. Atqui haec omnia et singula constituentia *actum*

primum liberae creaturae citra decretum seu voluntatem Dei effectricem nec esse nec intelligi possunt. Ut ergo actus liber futurus esse possit, divina decreta pertinentia ad actum primum constituendum necessario supponuntur.

At vero in hisce decretis non esse rationem, cur Deus determinatum *actum secundum liberum* praevideat, plane manifestum est. Decretis enim seu efficientiis divinis, quas commemoravimus, creatura constituitur in *actu primo* indifferenti ad *actum secundum* ita, ut actum secundum elicere possit vel non elicere, elicere unum potius quam alium. Nisi enim actus primus ita se haberet, iam actus secundus non liber esset sed necessarius. Ergo in illis decretis cognoscibilis quidem est et cognoscitur a Deo creaturae libertas et indifferentia ad actus diversos, non autem est cognoscibilis actus determinatus liberae voluntatis. Consequentia demonstratur: si enim in illis decretis per divinam scientiam semper infallibilem determinatus actus esset cognoscibilis, in illis aliquid esse oporteret, cui repugnet metaphysice, ut actus non ponatur. Atqui in illis non solum nihil est, cui hoc repugnet; sed immo ita se habent, ut ex intrinseca eorum ratione actus possit etiam non poni: illis enim ipsis decretis seu efficientiis creatura constituitur in actu primo ita, ut se possit determinare ad utrumlibet. Ergo in illis decretis actus determinatus non est cognoscibilis.

Aliis verbis hoc ipsum declaro. Decreta divina, de quibus nunc loquimur, ut actio transiens ad extra sunt divinae efficientiae in causa secunda pertinentes ad actum primum. Iam vero illis suppositis efficientiis, de actu primo spectato cum omnibus suis elementis intrinsecis duplex potest esse sententia: *a*) potest assumi actus primus ita, ut in *sensu composito* cum omnibus elementis pertinentibus ad ipsum actum primum voluntas habeat veram potestatem ad utrumlibet, ad eliciendum scilicet hunc talem actum secundum vel non eliciendum (indifferentiam activam *exercitii* seu *contradictionis*), aut etiam ad eliciendum hunc vel alium actum secundum (indifferentiam *specificationis* seu *contrarietatis*); quae quidem indifferentia saltem *contradictionis* in actu primo est essentialis, ut libertas actus secundi consiste-

re possit. Hoc admisso nullus actus secundus determinatus in illis efficientiis divinis et omnibus conditionibus actus primi est cognoscibilis cognitione, qualis Deo convenit. Cognoscere enim actum determinatum aliquem *in causâ*, idem est ac cognoscere causam determinatam ad illum actum. Sed si Deus causam non determinatam ad hunc potius quam alium actum cognosceret determinatam ad unum actum, falsa esset cognitio. Advertatur autem, scientiae divinae terminum visionis subesse ita, ut absolute repugnet terminum cognitum non esse talem, qualis cognoscitur. Hinc si in actu primo voluntatis creatae continetur actus secundus tamquam terminus visionis divinae, actus primus voluntatis creatae debet supponi talis, ut absolute repugnet non sequi hunc determinatum actum secundum. Hoc autem posito iam in actu primo non esset indifferentia ad utrumlibet, et proinde actus secundus non esset liber, quod est contra hypothesin. Ideo dixi, actum secundum eo modo non esse cognoscibilem cognitione, qualis Deo convenit.

Dices, Deum cognoscere causam iam se determinantem et hoc modo cognoscere actum in causa. Hoc utique verissimum est, at hoc non est cognoscere causam in actu primo, et ex propria natura actus primi intelligere actum secundum; sed est cognoscere iam causam in actu secundo seu ipsum actum secundum in se ipso, ut nos affirmamus et paulo post domonstrabimus.

Si vero *b*) *actus primus proximus* assumitur ita, ut ex intrinseca natura eorum omnium simul spectatorum, quae actum primum constituunt, non possit non sequi hic talis determinatus actus secundus; sive ut actus primus *in sensu composito* cum omnibus elementis intrinsecis constituentibus sit determinatus ad unum actum secundum: hoc inquam admisso evidentia rei coacti fatemur, nos intelligere non posse actum secundum liberum, h. e. elicitum electione voluntatis in actu primo indifferentis ad utrumlibet. Concedimus itaque, in actu primo causae necessariae et ad unum determinatae (ad quem actum primum utique pertinet etiam voluntas Dei actum secundum non impediendi) posse cognosci infallibiliter actum secundum; negamus vero

eandem esse rationem causae liberae, quae positis omnibus ad agendum requisitis et opportunis potest agere et non agere.

Aliqui theologi gratiam efficacem, quatenus pertinet ad actum primum, et sine qua actum secundum elici repugnat, defendunt ita, ut gratia efficax per *physicam praedeterminationem* creatae voluntatis, vel alio modo ex intrinseca ipsius gratiae natura infallibiliter nexa sit cum actu secundo, adeo ut repugnet recipi in actu primo talem entitatem gratiae et actum secundum non sequi. Immo praemotionem et applicationem similem derivatam a causa prima, licet entitative naturalem, aliqui putant requiri ad omnes actus causarum secundarum, et proinde ad omnes quoque actus liberos voluntatis creatae etiam ad actus moraliter malos, non utique quatenus sunt mali, sed quatenus sunt aliqua entitas. His admissis intelligitur facillime, quomodo Deus in suis decretis, quibus ab aeterno destinat talem gratiam et talem praemotionem, et proinde etiam in ipsa tali gratia vel praemotione pertinente ad actum primum videat omnes actus secundos; sed eo difficilius et, ut verum fatear, nullo modo intelligibile nobis videtur, quomodo tales actus sint liberi voluntati creatae.

Ut hoc explicent illi theologi, uti solent distinctione, quae, si restringimus disputationem ad solos actus supernaturales, huc tandem redit: *in sensu composito,* in hypothesi scilicet receptae talis gratiae efficacis, repugnare quidem aiunt, ut actus, ad quem est gratia efficax, non ponatur; posse tamen *in sensu diviso* actum non poni, et ideo voluntatem manere liberam etiam cum gratia et sub gratia, prout ab omnibus Catholicis sine dubio creditur. Theologi alii huius distinctionis opportunitatem non concedunt, quia eam non aliter valent intelligere quam ita, ut voluntas, *dum est in ea motio* ex sese efficax, dicatur non posse dissentire actu secundo; licet voluntati, *in qua est motio illa* efficax, per se spectatae sit potentia ad dissensum ponendum *sub alia hypothesi.* Cum autem liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum praeveniente gratia vel assentiri possit Deo excitanti atque vocanti vel

etiam possit dissentire (1) (Conc. Trid. sess. VI. cap. 5. et can. 4.), clarum omnino videtur, in *sensu composito* et in hypothesi quod iam omnia adsunt, quae intrinsecus constituunt actum primum, posse sequi pro libera hominis determinatione assensum vel dissensum in actu secundo. Ac proinde etiam concedendum est, spectato actu primo causae liberae in *sensu composito* cum omnibus intrinsecus constituentibus, non posse cognosci ex illis omnibus eorumque natura per se considerata actum secundum determinatum, quia illis omnibus determinatus non est (2).

(1) Agitur de ea gratia, sub qua haeretici negabant libertatem et affirmabant necessitatem assentiendi, et cui homo re ipsa « assentit et cooperatur, » ut Concilium ait, adeoque agitur *de gratia efficaci,* atque hanc talem gratiam dicitur homo « inspirationem recipiens abiicere posse; » quod si fiat, utique gratia ex culpa hominis non erit *formaliter efficax.*

(2) Quia theologi illi, qui in opposita sunt sententia, saepe conqueruntur, non rite explicari *sensum compositum* et *divisum* a se admissum; quid ipsi hac distinctione intelligant, referam ipsorum verbis. « Haec propositio: liberum arbitrium potest dissentire si velit, debet intelligi simpliciter loquendo, non autem in *sensu composito* ita, ut possint stare simul haec duo, scilicet *hoc auxilium efficax existit in homine,* et *homo resistit dissentiendo;* ratio autem est evidens: voluntati enim eius quis resistet? Bañez in 1. q. 23. a. 3. dub. ultimo conclus. 10. « Cum dicimus: album potest esse nigrum in *sensu composito,* non significamus, quod albedo sit vel esse possit seorsum in aliquo subiecto, vel nigredo sit aut esse possit in subiecto: sed sensus est, quod albedo et nigredo simul sint compossibiles in eodem subiecto, et propterea propositio illa in *sensu composito* est falsa. Ergo similiter cum asseritur, liberum arbitrium · motum a Deo auxilio efficaci non posse in *sensu composito* dissentire, non significatur solum, quod auxilium efficax sit aut esse possit in libero hominis arbitrio, vel quod dissensus sit aut esse possit in libero arbitrio; sed quod *auxilium efficax et dissensus actualis non possint esse simul in eodem* » Did. Alvarez de Auxil. disp. 94. n. 2. Multis explicatur sensus huius distinctionis in Panoplia Thomae de Lemos (T. I. tract. 4. cc. 8-15.), ubi inter cetera assumitur haec declaratio. « In his propositionibus: aeger potest esse sanus, sedens potest stare, *sensus compositus* est falsus, quia involvit incompossibilia; est enim talis: fieri potest, *ut sedens dum sedet, stet; ut aeger dum aeger est, sanus sit;* cum tamen sensus divisus sit verus: fieri potest, *ut is qui sedet, stet; qui est aeger, sit sanus, diversis scilicet temporibus.* » Ita ille. Vide etiam Benitez de Gratia disput. theol. T. IV. disp. 13. dub. 1. §§. 1. 2. ed. 1737. ubi ita habetur n. 25. « Consistit ergo distinctio modalis *com-*

II. Licet haec ita sint, nondum apparet, quare Deus non praevideat omnes actus liberos in suo aliquo absoluto decreto, quo non iam actum primum causae secundae, sed ipsum *actum secundum* praedefiniat.

positae a modali *divisa* in eo, quod modalis *composita* enuntiat possibilem esse coniunctionem praedicati cum iis omnibus, quae ponuntur ex parte subiecti; e. g. in hac propositione: Petrum praedestinatum damnari est possibile, dicitur possibilis coniunctio damnationis cum praedestinatione; quae coniunctio impossibilis est, atque adeo propositio est impossibilis. At in modali *divisa* res aliter se habet; nam etsi importetur compositio aliqualis ex parte subiecti cum uno extremo et potestate ad alterum contrarium, quae compositio non dicit possibilitatem illius extremi sed actualem convenientiam, non tamen importatur possibilitas coniungendi utrumque extremum. Sit exemplum, ut rem ponamus ob oculum, in hac propositione: liberum arbitrium a Deo motum et excitatum potest dissentire, sumpta in *sensu diviso*, supponitur ex parte subiecti duplex compositio, altera arbitrii liberi cum motione et excitatione Dei actualiter afficiente liberum arbitrium, altera totius subiecti i. e. liberi arbitrii moti a Deo et excitati (compositio) cum potestate dissentiendi: sed nullo modo importatur potestas coniungendi dissensum cum motione et excitatione divina. » Sensus ergo est: liberum arbitrium *quod est motum a Deo*, retinet potestatem dissentiendi; sed non habet potestatem ut, *dum est motum*, actu dissentiat: impossibile enim est, ut efficax Dei excitatio et dissensus simul sint in eodem subiecto.

Discrimen inter hanc doctrinam a catholicis Doctoribus propositam et doctrinam Iansenianam vel Protestantium veterum quoad libertatem arbitrii est maximum. Haeretici enim affirmant, liberum arbitrium motum a Deo non posse dissentire, quamvis posset non velle immo non posset velle, si excitatum et motum non esset; atque ideo fatentur et affirmant, *nullam esse sub gratia libertatem ad utrumlibet*. At Doctores illi catholici tuentur in voluntate, etiam dum excitatur a Deo, *manere integram libertatem*. Modum vero quo libertas sub gratia praedeterminante se habeat, explicare conantur distinctione *sensus compositi* et *sensus divisi*, quae ipsis satisfacit; nobis autem videtur nullius valoris, nisi forte concedere velint esse in libera potestate hominis illam praedeterminationem habere, vel esse in eius libera potestate praedeterminationem, quae in actu primo iam adest, reiicere et negare consensum, ut verum sit iuxta Conc. Tridentinum Sess. VI. cap. 5, quod homo non nihil agat inspirationem recipiens « *quippe qui illam abiicere potest.* » Dissensus itaque inter catholicos theologos non est circa libertatem *an sit*, et ideo non est de dogmate definito; sed dissensus est circa libertatem *quomodo sit*, et de explicatione dogmatis. Sentimus nos in hac re cum Franc. Aravio Episcopo

Huiusmodi praedefinitionum nomine nihil potest aliud intelligi, quam aeterna et absoluta Dei voluntas, ut creatura in tempore ad hunc aut illum actum libere se determinet. Hoc autem manifesto duo includit, complacentiam

Segoviensi Ord. Praedicat. (T. II. in 1. 2. p. 468; vide Livin. de Meyer Hist. de Auxil. l. II. c. 22.), licet eius doctrina de efficacia gratiae ex alio capite nostra non sit. « Quod quidam dicunt, ait Aravius, Deum voluntatem quoad exercitium ad primum actum determinare ita, quod in *sensu composito* nequeat in actum illum non prodire, licet in *sensu diviso* libere eum eliciat, mihi est parum probabile; quia cum illa determinatio sit ab auctore naturae et sit proveniens ex intrinseca ipsius voluntatis natura, si illam admittimus, simpliciter et in omni sensu necessitare debet voluntatem ad illum actum. » Georgius Albertini Ord. Praedicat. verbis acrioribus quae referre non libet, disputat adversus illos theologos, excusat vero eos, quod « cum ventum fuerit ad obiectiones, pie et sapienter a suo systemate recedunt » (Orat. II. ad theologos Bañez et Lemos. n. 40. 41; Dissertat. ad Dominicum Pelegrini n. 79.).

Ad illam distinctionem *sensus compositi* et *sensus divisi* quod spectat, optime intelligimus, non officere libertati impossibilitatem actus *in sensu composito cum aliqua hypothesi pendente a libera voluntatis determinatione*, e. g. in hypothesi, quod libere consentio gratiae excitanti, repugnat ut simul non consentiam: et quia Deus videt ipsum meum liberum actum consensus, repugnat pariter, ut sit divina visio mei consensus, et tamen consensus non sit; nisi enim consentiam, ut possum non consentire, Deus hoc ipsum videt. Si de *sensu composito cum gratia efficaci* agitur, formaliter ut est *gratia efficax* in actu secundo, supponimus hic doctrinam de natura gratiae efficacis et sufficientis. Videlicet in se spectata gratia est et dicitur efficax, h. e. habens virtutem efficiendi utique *ab intrinseco et ex sua entitate* (est enim stultum et nisi in puerilibus quorundam obiectionibus inauditum, quod aliquis theologus umquam senserit gratiam accipere vires a voluntate consentiente, cum contra gratia det vires voluntati ad consentiendum): in comparatione autem cum gratia sufficienti dicitur efficax non ex diversa entitate, quasi vero gratia sufficiens non esset virtute suâ intrinsecâ ordinata ad efficiendum; sed efficax et sufficiens gratia distinguitur *in actu primo*, quatenus cum illa iungitur praevisio liberi actus secundi ad quem ordinatur, cum hac vero iungitur praevisio liberi dissensus et proinde praevisio negationis actus secundi, ad quem gratia ex se ordinata est. Hoc ergo sensu si gratia efficax est et efficiens in actu secundo, quatenus per vires gratiae mihi communicatas libere actum elicio, quae gratia eadem esset mere sufficiens, si praevisus esset dissensus, facile intelligitur cum gratia ontologice una et eadem posse vel coniungi consensum elicitum per vires gratiae, vel posse hominem dissentire dissensu elicito viribus corruptae naturae. Intelligitur

videlicet, ut talis actus fiat, et voluntatem absolutam efficiendi, ut creatura, dum se potest determinare ad diversa, ad hunc unum actum libera electione se determinet. Porro haec voluntas absoluta potest iterum intelligi tripliciter:

pariter cum gratia, formaliter ut est efficax seu ut supponit factum mei liberi consensus, non posse non esse coniunctum consensum; quia si consensus est, non potest simul non esse: at vero illa hypothesis consensus est in potestate liberae voluntatis; unde ab ea pendet, ut vera sit potius hypothesis altera dissensus, quâ positâ gratia eadem iam non est efficax et efficiens in actu secundo, sed mere sufficiens. Hoc igitur modo facile intelligitur, *in sensu composito cum gratia, formaliter ut supponitur efficax* h. e. coniuncta cum libero consensu, non posse simul stare actualem dissensum; hoc enim idem esset ac simul et secundum idem ponere consensum et dissensum. Quod nos intelligere non possumus in doctrina theologorum, quos initio commemoravi, illud est, quod posita gratia efficaci et praedeterminatione inhaerente in anima ex ipsa gratiae natura repugnat non sequi consensum, sicut sola posita gratia ex natura sua sufficienti repugnat ut, nisi aliud accedat, actu sequatur consensus; et tamen dicimur nos libere consentire, licet, ut gratia illa efficax vel eius carentia in nobis sit, nullo modo in nostra sit potestate. « Licet amor non possit poni sine praedeterminatione ad ipsum, nec eius omissio sine positiva praedeterminationis carentia; tamen apud omnes Thomistas nec praedefinitio nec eius carentia continetur in potestate voluntatis, sed unice in Dei potestate, mediis quibus (i. e. per praedeterminationem vel ex adverso per eius carentiam) subordinat sibi voluntatem tam in amore quam in eius omissione. » Ita Illmus Montalban consentiente et collaudante Caietano Benitez l. c. §. 3. n. 35. Reveremur opiniones theologorum, quia tamen talis modus operationis gratiae in revelatione non proponitur credendus; sed agitur de explicatione dogmatis ab omnibus crediti, de explicatione inquam libertatis una cum necessitate gratiae ad quemvis actum supernaturalem, et quia explicatio suppetit alia, quae nobis longe melius cum revelatae doctrinae capitibus de libertate et gratia cohaerere videtur: non possumus praestare, quod postulat Bañez in 2. 2. q. 10. a. 1. concl. 3. docum. 8. Opp. T. III. p. 249. 250. ubi inducit theologos nobiscum fatentes se non posse intelligere libertatem arbitrii sub gratia et cum gratia, si haec ex sua intrinseca natura ita est efficax, « ut non simul possint stare haec duo: iste homo recipit tale auxilium, et iste homo non convertitur. » Eos autem ita redarguit Bañez: « ad hanc ego obiectionem responsurus nequeo satis mirari huiusmodi theologorum ignorantiam ne dicam temeritatem. Nam primum omnium debuissent credere, quod aiunt se non posse intelligere; credimus enim Catholici mysterium Trinitatis, etiamsi non intelligamus. » At opinionem ab auctore propositam possunt quidem, quibus ea placet, defendere, et quibus non placet, possunt

ita ut praecedat omnem scientiam tum mediam, quid creatura sub certis conditionibus esset libere actura, tum visionis, qua Deus intuetur ipsam iam liberam determinationem; vel ita, ut praelucente scientia media Deus absoluta voluntate disponat omnes creaturarum liberos actus antecedenter ad scientiam visionis; vel denique ita, ut non absolute velit tales actus existere, nisi dum in sua aeternitate videt creaturam sese ad eos libere determinantem.

Hisce positis affirmamus: 1° nullos actus malos a Deo praedefiniri proprio sensu, non solum quoad moralem pravitatem, quod est fide certissimum; sed neque quoad ipsam entitatem physicam actuum. Quod enim Deus prohibet sub intentatione irae suae et poenae aeternae, est ipse actus physicus, licet ratio, quare eum prohibeat, sit pravitas moralis ab eo inseparabilis. Atqui repugnat voluntas complacentiae in Deo, ut fiat talis actus, et repugnat, Deum velle efficere, ut homo ad talem actum se determinet, a quo inseparabilis est pravitas moralis, et quem ideo Deus severissime prohibet. Ergo Deus nullos tales actus praedefinit proprio sensu. Sane peccator ipse non vult pravitatem moralem, nisi quatenus vult actum, a quo ea est inseparabilis. Cum ergo sine dubio blasphemum sit cum Calvino existimare Deum velle, ut fiat peccatum; nullo modo admitti potest, velle Deum, immo et motione efficaci praecedente praevisionem liberae determinationis humanae efficere, ut homo se determinet ad talem actum etiam physice spectatum, a quo ratio peccati est inseparabilis. Advertatur enim, non solum agi de actione externa sed de ipso actu deliberato

eam reiicere; credere autem illam ea fide, qua credimus mysterium Trinitatis, nemo potest. « Mirum plane est, inquit Illmus Aravius O. P. (l. c. n. 41.), quod quidam novitii theologi (tempore Aravii), quorum multi absque ullo examine suorum magistrorum sectantur placita, tantam sibi fidem velint haberi, ut indubitanter posteri theologi credere teneantur hunc Dei physicum humanae voluntatis praedeterminativum concursum, cuius nec Concilia nec ss. Patres aliquando meminerunt, sed ab eis fuit quodam fallaci discursu confictus. » Vide etiam Albertinium O. P. in Scholio 37. ad Volum. II. et ep. II. ad Dominic. Pelegrini c. 8. n. 37.

voluntatis, ad cuius entitatem praedeterminari voluntatem absoluto antecedente decreto Dei affirmare quidam non sunt veriti. Haec doctrina utique consequitur ex certo quodam modo intelligendi applicationem omnium causarum secundarum ad omnes actus etiam liberos per praedeterminantem concursum divinum; sed ipsa haec consequentia satis esset ad nos absterrendos ab admittendo principio illius concursus praedeterminantis ad omnes actus liberos.

Absolutae tali praedefinitioni actuum malorum etiamsi secundum physicam entitatem spectentur, opponimus monitum suavissimum Spiritus sancti. « Non dixeris: per Deum abest; quae enim odit, ne feceris. Non dicas: ille me implanavit (ἐπλάνησεν); non enim necessarii sunt ei homines impii » Eccli. XV. 11. 12. « Suam itaque voluntatem homines faciunt non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet » Conc. Araus. can. 23. Cf. Trid. sess. VI. can. 6. « Numquam legimus in S. Scripturis: non est voluntas nisi a Deo, et recte non scriptum est, quia verum non est. Alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo; quoniam mala voluntas iam sola peccatum est, etiamsi desit effectus » S. Aug. de spir. et litt. c. 31. Cf. S. Th. 1. 2. q. 9. a. 6; q. 80. a. 1.

Haec argumenta cum ceteris, quae pluribus referre non est huius loci (vid. orationem Ferd. Bastida apud Liv. de Meyer Hist. de auxil. l. VI. c. 17.), nobis persuadent, ut dissentiamus ab iis theologis, qui hanc propositionem probare conabantur: « prima conclusio: Deus certo et infallibiliter cognoscit omnia peccata futura in decreto, quo statuit praedeterminare voluntatem creatam ad entitatem actus peccati, in quantum actio et ens est; et permittere malitiam moralem peccati seu peccatum ipsum, ut peccatum est, non dando auxilium efficax ad illud vitandum » Didac. Alvarez De Auxil. disp. XI. n. 3.

2°. Nihilominus *permittit* Deus peccata, et iis praevisis effectus quosdam vult, et ad sanctissimos fines sua ineffabili providentia dirigere decrevit. « Deus tam bonus est, ut malis quoque utatur bene, quae omnipotens esse non sineret, si eis bene uti summa sua bonitate non posset »

S. August. Op. imperf. c. Iul. l. V. c. 60. Permissio autem non est antecedens voluntas, ut fiat actio illa, in qua est pravitas peccati; sed ea ad sequentia revocatur. *Positive* Deus conservat creaturae facultates naturales et libertatem, eoque ipso ad omnes actiones, ad quas eius libertas extenditur, suum offert concursum et influxum, a quo omnis causa secunda in agendo pendet. Simul non vult sed prohibet, ut actionem in qua est perversio moralis, voluntas creata eligat; et ad non peccandum sufficientia offert et dat auxilia sive naturalis sive supernaturalis ordinis, quibus utendo saltem hic et nunc potest non peccare. *Negative* auxilia alia, si concessis creatura uti nolit, Deus non dat; sive propter demerita antecedentia; sive quia non alia exigit sapiens et ordinata providentia; sive quia Deus non tenetur in distributione gratiarum se accommodare creaturarum malitiae; sive, quod unum generatim omnia comprehendit, secundum consilia et iudicia sua semper sancta et iusta, nobis autem incomperta et inscrutabilia. Haec autem omnia, conservatio libertatis, paratus concursus, negatio aliorum auxiliorum concessis sufficientibus, nondum sunt ipsa permissio, si per se considerentur, quatenus pertinent ad constituendum actum primum: sed sunt permissio, quatenus *una cum illis est praevisio peccati;* vel in actu secundo, *quatenus concomitantur liberam peccantis determinationem.*

Omnis porro volitio, omne decretum, cuius effectus transiens est in tempore, in Deo est voluntas aeterna. Quaeritur ergo, utrum saltem decretum aeternum *permittendi* actus malos, si ii ex dictis non praedefiniantur, ita se habeat, ut in illo, antecedenti omnem praevisionem sive conditionatam sive absolutam liberae determinationis humanae, contineatur propria ratio, in qua Deus hos actus praesciat. Respondemus: in illis, quae pertinent ad actum primum constituendum, per se spectatis non est infallibiliter cognoscibilis actus peccati, ut constat ex dictis n. I. Cognoscit tamen Deus infallibiliter, ut inferius demonstrabitur, quem actum inter omnes possibiles voluntas creata sub quavis hypothesi esset electura: non quasi actus secundus determinatus contineretur cognoscibilis in actu primo vel in de-

creto pertinente ad actum primum; sed quia creaturam libere ita acturam esse, aliquod verum est, et omne verum, ut obiective se habet, subest scientiae infinitae. Unde facile concedimus, scientiam mediam actus sub conditione futuri, conditione verificata evadere scientiam visionis actus absolute futuri. At hoc non significat videre actum peccati in aliquo decreto antecedente; sed significat, quod Deus actum, sive qui foret sub conditione sive qui absolute erit, in ipsa veritate actus tamquam in termino cognoscit, cogniturus alium, si creatura (ut potest) alium poneret.

Si tandem permissio spectatur, ut est in actu secundo et concomitans, huius sane permissionis decretum aeternum supponit iam in Deo cognitionem liberae determinationis creaturae. Non enim ita se habet haec permissio, ut Deus ratione prius decernat permittere in actu secundo peccatum, et inde tamquam ex causa sequatur visio peccati: sed dum Deus videt et licet videat creaturam donis naturalibus conservationis facultatum, libertatis, concursus divini, a quo in agendo pendet, libere velle abuti ad offendendum creatorem ac dominum suum; vult tamen haec dona non subtrahere (1), et auxiliis sufficientibus concessis non utenti alia adiutoria non concedere, quod est ipsum decretum permissionis peccati, ut paulo ante explicavimus. Atqui si haec ita habent, non in decreto permissionis videt Deus peccatum; sed dum actum peccati futurum in ipsa actus veritate cognoscit, decernit illum permittere.

Consequenter igitur ad cognitionem actuum in ipsa obiectiva eorum veritate, vult quidem Deus absolute illos permittere; haec vero permissio non impedit, quominus Deus voluntate antecedente creatoris et salvatoris hominum, ac voluntate absoluta legislatoris eos actus nolit esse ac pro-

(1) Hoc et non alio sensu intelligendum esse putamus S.Th. 2. dist. 37. q. 2. a. 2. Ibi enim refellit eos, qui negant concursum Dei, ac si causa secunda solum ratione conservationis a Deo penderet, in agendo autem formaliter spectata esset independens. Unde ait: « non oportet, ut Deus ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit, in qua malum consistit, *secundum quod influit agenti esse, posse, et agere, et quidquid perfectionis in agente est* » ibi ad 2.

hibeat. Propterea tota illa ratio permissionis ne *consequens* quidem *praedefinitio* actuum dici potest; quamvis consequenter ad praevisionem *praedefinitio permissionis*, si ita appellare placet, possit admitti, quae tamen melius cum Suarezio (Opusc. de div. motione l. II. c. 7. n. 10.) nominaretur *voluntas permissionis*. *Praedefinitio* quippe dici potest dupliciter, maxime proprie quidem voluntas absoluta antecedens praevisionem actuum liberorum creaturae, minus stricto sensu voluntas approbationis consequens praevisionem et solum antecedens existentiam actuum liberorum. Sensu priori nec actus peccati nec eius permissio praedefinitur; sensu altero non quidem actus peccati, sed tamen eius permissio dici potest *praedefiniri*.

3^{io}. Alia longe ratio est actuum bonorum praesertim supernaturalium, quos Deus voluntate approbationis vult, ut fiant a libera creatura, et voluntate efficientiae eam praevenit et adiuvat suis auxiliis suaque gratia, ut et possit et faciat. In his ergo praedefinitionem sensu aliquo ex iis, quos supra memoravi, admittendam esse non est dubium. Unde tam frequens apud PP. praesertim apud Augustinum eiusque discipulos distinctio, quod Deus *praescit* et bona et mala, *praedestinat* vero non mala sed bona. « Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus..... praescire autem potens est etiam, quae ipse non facit, sicut quaecumque peccata » Aug. de Praed. SS. c. 10. n. 19. et ex eo Fulgent. ad Monim. l. I. c. 29. Dubium igitur solum esse potest, cuiusmodi sit haec actuum bonorum praedefinitio.

Praedefinitio actus boni cum sit absoluta Dei voluntas, ut creatura talem actum eliciat, necessario includit decretum conferendi auxilium, quocum infallibiliter nectatur actus, quem Deus fieri vult. Unde si huiusmodi voluntas Dei absoluta antecedit tum scientiam conditionatorum, quid creatum arbitrium sub quavis conditione et sub quibusvis auxiliis esset electurum, tum visionem electionis ipsius in se; sine dubio in ea praedefinitione includitur decre-

tum conferendi auxilium, cuius intrinsecae naturae repugnat, ut actus praedefinitus non sequatur. Atqui huiusmodi auxilia determinantia voluntatem *ad actum liberum* nulla dari vel dari posse videntur, quia pugnant cum libertate actus, ut supra declaravimus, quantum ad rem praesentem necessarium erat. Nulli ergo actus liberi etiam supernaturales hac ratione praedefiniuntur. Hoc enim sensu *praedefinitio* videretur pari ratione se habere ad actus, qui etiam a libera electione creaturae pendere necessario credendi sunt, ac se habet ad ea omnia, quae a sola efficientia divina pendent. At ss. Patres quando *praedefinitiones* et προορισμοὺς appellant decreta divina, quibus sola scientia practica simplicis intelligentiae praelucet, distinguunt inter effectus qui a libera creata voluntate non pendent, et qui ab hac pendent; atque illos affirmant, hos negant *praedefiniri*. « Scire oportet, inquit Damascenus, Deum omnia quidem *praescire,* sed non omnia *praedefinire. Praescit enim, quae in nostra potestate sunt; sed ea non praedefinit:* neque enim malum fieri vult, nec rursum virtuti vim infert » Fid. orth. II. 30. Cf. dial. c. Manich. nn. 78–80; de imag. or. I. n. 10.

Quando vero PP. de praedefinitione seu praedestinatione operum liberorum loquuntur, constanter hanc praedefinitionem cum praescientia coniungunt, tamquam cum necessario illius fundamento. Unde praedefinitio praecedit quidem ipsam actus existentiam, non tamen praecedit omnem tam absolutam quam conditionatam huius existentiae futurae praescientiam. Nam « sicut praescientia quae non fallitur, inquit S. Anselmus, non praescit nisi verum, sicut erit aut necessarium aut spontaneum; ita praedestinatio, quae non mutatur, non praedestinat, nisi sicut est in praescientia » Concord. praedest. cum lib. arbit. c. 3. Apud S. Augustinum, qui praedestinationem fere semper intelligit praedefinitionem actuum nostrorum supernaturalium, ut suo loco demonstrabimus, haec praedestinatio seu praedefinitio actuum includit velut elementum essentiale praescientiam saltem sub conditione futurae nostrae cooperationis. « Praedestinatio, inquit, sine praescientia esse

non potest, potest autem esse sine praedestinatione praescientia » De Praedest. SS. c. 10. Ut vero intelligatur, quo modo praeocientia ad praedestinationem bonorum operum in doctrina Augustini se habeat, advertenda sunt quaedam eius principia. Si solum agitur de praedefinitione et collatione gratiae praevenientis, quâ Deus in nobis operatur sine nobis, nulla sane requiritur praelucens scientia, quid nostrum liberum arbitrium sit acturum, cum nihil ipsum agat. At accepta ea gratia liberum arbitrium potest propria electione vel acceptis viribus gratiae consentire in bonum vel suis viribus dissentire. Quia igitur, si consentit, id agit viribus gratiae, ideo consensus ipse est et dicitur opus Dei: quia autem voluntas creata ipsa libera consentit. profecto et ipsa aliquid agit, quod posset etiam non agere. « Attendat et videat, non ideo tantum istam voluntatem (consensum fidei) divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est; verum etiam, quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus... sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei (indeliberate) veniat in mentem: sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est (liberae determinationis). His ergo modis quando agit Deus cum anima rationali, ut ei credat..... profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos; *consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est* » De spirit. et litt. c. 34. n. 60. Potuit igitur posita suasione, quae solius Dei est, anima quaė consensit, etiam dissentire; et vicissim, quae dissensit, potuit consentire. « Si (Esau) voluisset e cucurrisset, Dei adiutorio pervenisset, qui etiam *velle et currere vocando praestaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret* » Ad Simplic. l. I. q. 2. n. 10.

Ex his manifestum est, quomodo Augustinus intelligat praescientiam Dei, quando ipsum actum nostrum liberum supernaturalem Deus dicitur tamquam opus suum praedestinare *in praescientia*. Praedestinat scilicet Deus vocationem et suasionem, ut loquitur Augustinus, quae tamen non habet rationem *praedestinationis actus nostri liberi*, nisi

quatenus Deus cognoscit nos consensuros, si talis vocatio excitans datur (1). Ex hac praescientia praedestinatio, tum quatenus consideratur in singulis actibus liberis, tum quatenus spectatur prae tota serie usque ad terminum vitae, est infallibilis; ita ut plane repugnet, actum qui est praedestinatus ab aeterno, in tempore non consequi: quia repugnat nos non consentire, dum consentimus, et dum Deus consentientes nos videt. Vide Gregor. de Valentia in 1. q. 23. disp. 1. punct. 4. §. 5. Ita igitur „ praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur " Aug. de Dono perseverant. c. 14. Ex his etiam patet, merito Augustinum pluribus in locis indicasse, non maiorem esse difficultatem in conciliandа operum nostrorum praedestinatione seu praedefinitione cum libertate arbitrii, quam in conciliandа infallibili praescientia Dei cum eadem libertate (de Dono persever. cc. 17. 19. 21. 22; cf. Tricassin. de Praedest. P. I. sect. 4. §. 2. puncto 6.). Hoc autem quam falsum esset, si praedefinitio omnem praeverteret praescientiam, nemo non videt.

Ceterum hanc esse Patrum sententiam, demonstrari etiam potest facili negotio ex testimoniis in superiori thesi allatis, in quibus hoc fere solo argumento libertatem actuum nostrorum adversus gentiles et haereticos tuentur, quod veritas existentiae actuum conditio est, cur Deus eos praesciat; adeoque veritas existentiae ratione prior iam supponitur praescientiae, non autem praescientia est causa liberorum actuum: atque ideo a nostra libertate pendere aiunt, ut ad hunc potius quam alium terminum divina praescientia referatur. Qua argumentandi ratione manifesto concedunt, libertatem non posse amplius intelligi, si causa nostrorum actuum et ratio praevisionis divinae ponatur in absoluta praedefinitione et absoluto decreto praecedente omnem praescientiam, quid liberum arbitrium electurum sit vel saltem sub certis conditionibus electurum esset. Cf. Lessium de Praedest. sect. 2. n. 17. Et sane in hac hypothesi

(1) Per se patet, hunc consensum, qui cognoscitur futurus si talis gratia donatur, nullam habere rationem meriti, propter quod Deus gratiam conferat, qui error erat Massiliensium.

nullo modo a libera nostra determinatione pendet absolutum Dei decretum, ut per se patet; decretum vero ipsum, si praescinditur ab omni praescientia, ad actum creatae voluntatis in individuo determinatum referri non potest, nisi quatenus simul decernitur talis Dei operatio in voluntatem, ut sub ea alius voluntatis actus intrinsece repugnet. Hoc autem posito voluntas per ipsam operationem Dei ad unum determinatur, et proinde nulla est libertas. « Potentia rationalis se habet ad opposita in his quae ei subsunt, et haec sunt illa quae per ipsam determinantur; non autem potest in oppositum illorum, quae sunt ei ab alio determinata: et ideo voluntas non potest in oppositum eius, ad quod ex divina impressione determinatur (ut est beatitudo et bonum in communi); potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat (omnia bona particularia), quorum electio ad ipsam pertinet» S.Th. 4. dist. 49. q.1. a. 3. sol. 2; cf. 1.2. q. 12. a. 4.

Negamus igitur huiusmodi praedefinitiones liberorum actuum absolute antecedentes omnem praescientiam omnemque scientiam conditionatorum. At vero, assumendo interim quod inferius distincte probabitur, Deum cognoscere infallibiliter, ad quos actus creatura libere sese determinatura esset, si haec aut illa gratiae adiutoria concederentur, facile intelligitur, quomodo praescientia liberorum actuum supernaturalium ad decreta divina se habeat. Dum enim supposita hac *scientia conditionatorum* concipitur Dei decretum concedendi auxilium, sub quo voluntatem creatam consensum praestituram esse Deus cognoscit; hoc ipso *scientia conditionata* quoad hunc actum intelligitur transire in praevisionem actus absolute futuri. At ratio cognoscendi existentiam actus absolute futuri non est in decreto, quatenus eo praedefinitur talis gratia praeveniens ontologice et in se spectata, ut ex dictis constat; sed ratio est, quia praecedit cognitio veritatis, quod haec creata voluntas, si concederetur talis gratia, consensura esset et non dissensura, licet posset utrumlibet. Haec autem veritas non in decreto aliquo antecedente, sed in se ipsa cognoscitur; quia scilicet verum est (prius ratione, quam ullum intelligatur in mente

divina decretum actu conferendi gratiam), quod voluntas, si concederetur talis gratia, libere se determinaret per vires gratiae ad consensum; ut autem hoc potius fuerit verum ab aeterno quam oppositum, est ex ipsa libera determinatione creatae voluntatis.

Intelligendus ergo est hic ordo. *a*) *Veritas possibilitatis:* si tali creaturae liberae concederetur talis gratia praeveniens, illa posset se determinare viribus gratiae acceptis ad actum bonum multiplici modo et gradu (neque enim consensus supernaturalis intelligi potest possibilis nisi sub hypothesi gratiae concedendae), et posset viribus suis naturalibus resistere gratiae et peccare multiplici modo et gradu: ***scientia in Deo simplicis intelligentiae*** omnium horum possibilium. *b*) *Veritas facti hypothetici:* illa creatura inter omnes actus, ad quos se potest determinare, hunc actum bonum viribus talis gratiae, si ea daretur, eligeret: ***scientia in Deo media*** veritatis huius facti hypothetici. *c*) *Voluntas in Deo* seu decretum re ipsa conferendi talem gratiam, quae est praeveniens pro actu primo, et gratia adiuvans pro actu secundo, dum per hanc gratiam et viribus huius gratiae creatura se determinat ad actum bonum. *d*) *Veritas facti absoluti:* ista creatura inter omnes actus possibiles se determinabit per talem gratiam ad hunc actum bonum: ***scientia in Deo visionis*** huius facti absolute futuri.

Praedefinit itaque Deus omnes actus liberos bonos creaturarum praesertim supernaturales hoc sensu, quod *a*) voluntate antecedente vult hos actus fieri, si creaturae pro sua libertate non resistant; quod *b*) ex hac voluntate confert auxilia, sub quibus cognoscit fore, ut creaturae libere consentiant. Hoc autem non est intelligendum ita, quasi Deus illas gratias, quas praevidet libera culpa hominis effectu frustrandas, et quae ideo vocantur sufficientes in oppositione ad efficaces, non etiam concederet ex antecedenti voluntate, ut homo iis bene utatur et iis consentiat. Largitur Deus etiam gratias non futuras in actu secundo efficaces ex voluntate antecedente boni operis, sed cum praevisione resistentiae hominis: atque ideo voluntas illa ante-

cedens non transit in voluntatem subsequentem absolutam boni operis. Porro completur praedefinitio, quod *c*) Deus praevidens consensum creaturae vult voluntate absoluta hos actus fieri.

Ex his constat, quam sit diversa praedefinitio actuum bonorum et permissio malorum; quamvis sicut permissio ita etiam praedefinitio liberorum actuum includat respectum ad liberam creaturae determinationem, et certe non sit absolute antecedens scientiam, ad quid creata voluntas sub quavis conditione sese libere esset determinatura.

4°. Quae hactenus diximus, valent solum ad excludendam doctrinam de decretis absolute antecedentibus, quibus Deus citra respectum non modo ad praescientiam liberae determinationis nostrae, sed etiam citra respectum ad scientiam conditionatorum omnes actus liberos vel saltem actus bonos creaturarum praedefinire a nonnullis dicebatur. Quid autem, nonne posset cum Suarez (Opusc. de auxil. l. III. c. 17.) concipi decretum, quo Deus primum absolute velit omnes actus supernaturales creaturarum cum omnibus suis adiunctis in individuo; tum vero decretum aliud ratione distinctum, quo destinet gratias congruas, sub quibus praevidet, omnes illos actus, singulos in suo gradu et cum omnibus adiunctis praedefinitos, a creatis voluntatibus esse libere eliciendos? Hoc autem posito iam omnes actus supernaturales praescirentur in absoluto Dei decreto antecedente. Non desunt theologi (Vasquez, Lessius, Herice etc.), qui censent, cum talibus etiam praedefinitionibus libertatem integram consistere non posse. Haec tamen responsio non est vera. In illa enim hypothesi infallibilitate quidem antecedente, non vero necessitate antecedente sed libera prorsus electione omnes illi actus elicerentur sub gratia, cui voluntas resistere posset non autem restitura esse infallibiliter praenosceretur primum per scientiam conditionatorum, et deinde praevisione ipsius liberi consensus. Unde tales praedefinitiones salva libertate creata possibiles esse non negamus; sed eae non complentur decretis absolute antecedentibus, cum scientiam conditionatorum includant. An vero providentia divina reipsa talibus praedefinitionibus liberas creaturas dirigat,

alia est quaestio multis et gravibus implicita difficultatibus. Negant praedefinitiones antecedentes praevisionem liberi consensus sub gratia et per gratiam futuri complures theologi magnae auctoritatis, ut sunt veteres Lovanienses quos citat Lessius (de Praedest. sect. 5. n. 92. ed. 2ª), Tapperus, Kunerus, Stapletonus etc.; Scotistae deinde plurimi (vide Mastrium in 1. disput. 3. q. 3. a. 8. et in 2. disp. 1. q. 3.); pariter Bellarminus de Grat. et lib. arb. l. IV. cc. 15. 16; Valentia in 1. q. 22. punct. 3; directe et data opera doctrinam Suarezii impugnans Lessius tum in opere de Perfect. divin. edito 1619. l. XI. c. 5; l. XIV. c. 2. tum in altero de Praedest. fusissime in editione 2ª anni 1626; Vasquez in 3. P. disp. 74. c. 6; Herice de Praed. disp. 23. c. 9; Martinonus de Deo disp. 19. sect. 6. in appendice; Maeratius disp. 26. sect. 1. n. 8; subtiliori quodam circuitu Wirceburgenses T. II. disp. IV. c. 2. a. 4. praesertim in postremis responsis ad obiectiones.

III. Satis iam ex dictis constare potest, actus liberos universim et maxime actus moraliter malos non praevideri in causa antecedenter determinata; sed terminum praevisionis esse ipsos liberos actus in se pro aliqua temporis differentia existentes.

Sane facile intelligimus, actum liberum quando reapse est, in se ipso et in sua veritate esse terminum scientiae visionis. Atqui scientia et visio Dei ex ipsa ratione aeternitatis non incipit esse alia in tempore; sed eodem semper modo se habet. Ergo Deus actum futurum, antequam est, in ipsa existentiae veritate cognoscit; secus « bis Deus sentiret quae futura sunt, ut argumentatur S. Augustinus, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentem scientiam (dum iam acta sunt). » Vide supra th. XXXII. Ex alio principio hoc idem intelligi potest. Eo ipso quod verum est, creaturam, dum se determinat ad actum, sese determinare; eo inquam ipso semper verum erat, pro tali tempore hanc creaturam ita et non aliter libere esse acturam. Atqui nec divina essentia esset infinita omnis veri repraesentatio nec divina cognitio esset actus infinitus, nisi illa omne verum obiectivum repraesen-

taret intellectui divino, et haec omne verum comprehenderet. Ergo rursum actus, licet in reali existentia incipiens in tempore, constituit tamen fundamentum aeternae cognoscibilitatis pro scientia infinita. Secundum hanc rationem declarat S. Thomas 1. q. 14. a. 13; de verit. q. 2. aa. 12. 13, quomodo Deus futura libera infallibiliter cognoscat; quia scilicet ea intuetur non solum, quatenus sunt indeterminata in causa, sed quatenus creatura iam actu ad unum se determinat. « Contingens dupliciter considerari potest. Uno modo in se ipso, secundum quod iam in actu est: et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum.... Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum, prout sunt in suis causis; sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. »

Patrum doctrina omnino luculenta est. Etenim *a*) rationem cognitionis divinae repetunt ex praesentia rerum sub aeterno conspectu divino secundum suum *esse* cognoscibile, ut ostendant infallibilem Dei praescientiam nostrae libertati non officere. *b*) Docent, veritatem actus futuri ut obiectum ratione priorem esse, et terminationem scientiae Dei ad talem actum intelligi debere subsequentem. *c*) Rationem praescientiae describunt ita, ut Deus ex omnibus actibus, ad quos liberum arbitrium se determinare potest, eum intueatur, qui reapse est futurus, ideo quia verum est, hunc et non alium esse futurum. « Non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit, qui, si nolit, omnino non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit » Aug. Civit. Dei V. 10. Vide th. XLII. n. III.

Corollarium. Merito Sixtus IV. iussit Petrum de Riva eiurare has inter alias propositiones: « Deus non habet notitiam certam seu iudicativam de significato, quod importat propositio fidei de futuro ex sua natura et modo enuntiandi. » « Propositiones fidei de futuro non sunt verae veritate propria et ex rigore logico seu modo enuntiandi, sed neutrae » (i. e. nec verae nec falsae, ut e. g. Petrus negabit Christum;

Petrus post peccatum flebit amare). Vide de hac censura Card. de Lugo de Incarnat. disp. 26. sect. 6. et Livin. de Meyer Histor. Congreg. de auxil. l. V. c. 31. p. 434. sqq.

THESIS XLIV.

Cum infallibili praescientia divina conciliatur libertas humana.

« Ex declarata ratione praescientiae Dei demonstratur, infallibilem » praevisionem divinam non magis officere libertati actuum humanorum » quam necessitatem consequentem, qua dum agimus, non possumus » simul non agere. »

Tota difficultas in concilianda libertate creaturarum cum infallibilitate praevisionis divinae originem habet ex imperfecto nostro modo concipiendi scientiam aeternam. Nos futura non cognoscimus nisi in dispositione antecedente et nobis praesente causarum (1); unde eatenus certo praenoscimus futura, quatenus intelligimus causas determinatas ad unum. Proinde actum infallibiliter praecognitum semper concipimus ut antecedenter determinatum in causa ac propterea non liberum. Intuitionem autem actus ipsius habere quidem possumus, dum est in praesenti; non possumus, dum adhuc futurus est. Hinc nullam reperimus difficultatem conciliandi libertatem actus, quem in praesenti fieri intuemur, cum infallibilitate nostrae visionis, quia intelligimus visionem nostram non esse causam actus, sed immo actum liberum praesupponi, ut a nobis tamquam liber videri possit: sed difficultas nobis apparet conciliandi libertatem actus futuri cum infallibili eius praenotione, cum nondum est. Quae tamen difficultas non esset maior in praenotione futuri, quam in intuitione praesentis, si distincte concipere possemus intuitionem futuri tamquam praesentis; cum non magis praevisio causa sit actus futuri, quam

(1) « Cum ergo (a nobis) videri dicuntur futura, non ipsa, quae nondum sunt, id est quae futura sunt, sed eorum causa vel signa forsitan videntur, quae iam sunt; ideo non futura sed praesentia sunt iam videntibus, ex quibus futura praedicantur animo concepta » August. Confess. XI. 18.

visio causa est praesentis, sed utraque suum terminum cognoscibilem aeque praesupponat. Manifesto igitur decepti sunt veteres philosophi, qui nostrum modum praevidendi futura ad Deum transferentes, praevisionem libertati repugnare et alterutram proinde negandam esse putabant; pariterque falluntur theologi quidam recentes, qui non aliam praevisionem infallibilem futurorum, quam quae sit horum causa effectrix, a nobis intelligi posse existimant, ac si nullo modo concipere possemus intuitionem divinam, cui veritas omnis sine mutatione et temporum vicissitudine subest. Ex qua sua opinione, omnibus rationibus praevisionem infallibilem actuum nostrorum cum libertate conciliandi repudiatis, aiunt hoc unum superesse, ut hanc et illam fide credamus, de conciliatione autem aliqua reperienda plane despondeamus animum (1) (Berlage Dogm. P. I. sect. I. §. 38. p. 258. sq.).

Conciliatio nostrae libertatis cum infallibili et incommutabili praescientia Dei, quam in thesi asserimus, corollarii instar ex superioribus consequitur. Demonstratum est enim: *a*) veritatem existentiae (pro sua temporis differentia) actuum nominatim liberorum ratione priorem esse, et tamquam terminum praesupponi visioni divinae; obversari autem conspectui aeterno actionem ipsam eo modo, quo fit in tempore, atque ideo non praevisionem esse causam cur actus fiat, sed immo actum, cuius positio a nostra libertate pendet, constitui terminum praescientiae divinae, et hoc sensu in nostra libera determinatione esse rationem, cur Deus hanc potius quam aliam actionem praevideat. *b*) Ex demonstratis decreta divina, quae pertinent ad constituendum actum primum voluntatis creatae, non reddunt voluntatem determinatam ad unum; sed immo eam constituunt in activa indifferentia h. e. proxime potentem ad liberam electionem; decreta vero permissionis vel adiutorii in actu nostro secundo iam praesupponunt exercitium libertatis, et

(1) Multo gravius magisque dolendum est, quod nostra aetate non defuerunt, qui ipsam infallibilem praevisionem liberorum actuum Deo negare veriti non sint contra doctrinam superius th. XLII. demonstratam. Ne quaeso quisque suam, sed Ecclesiae sequamur theologiam.

praescientiam actus ipsius liberi saltem sub conditione futuri: unde in felici potestate liberi nostri arbitrii est positum, ut permissio peccati in actu secundo numquam fuerit (1), et est in infelici potestate eiusdem arbitrii, ut adiutorium praeveniens ad actum bonum non sit etiam adiuvans in actu secundo.

Est igitur totius explicationis haec conclusio: infallibilis scientia, quae supponit tamquam terminum liberam voluntatis creatae determinationem, libertatem non impedit; sed immo quo magis est infallibilis, eo certius est indicium et argumentum ipsius libertatis (2). Atqui infallibilis Dei praescientia liberam voluntatis creatae determinationem supponit ut terminum. Ergo infallibilis Dei praescientia non tollit libertatem; sed ut praescientia *actuum liberorum* eam confirmat. Solent PP. et Doctores Eusebius, Augustinus, Boëthius, Beda, S. Thomas aliique hanc rationem frequenter illustrare comparando scientiam Dei cum nostra visione vel etiam cum memoria, qua libere aliquid agentem cernimus aut recordamur. « Sicut tu, inquit Aug. de lib. arb. III. 4, memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt; sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt. » Ita et Boëthius de Consol. V. pros. 6. « Sicut vos cum pariter ambulare in terra hominem, et oriri in coelo solem videtis, quamquam simul utrumque conspectum, tamen discernitis; hoc voluntarium (liberum), et illud esse necessarium iudicatis: ita igitur cuncta despiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat, apud se quidem (in sua cognitione) praesentium, ad conditionem vero temporis futurorum. Quo fit, ut haec non sit opinio sed veritate potius nixa cognitio, cum exiturum quid esse cogno-

(1) « Non propterea Deus quemquam ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata iam novit.... Et ideo si non malum sed bonum facere voluissent, non prohiberentur, et hoc facturi praeviderentur ab eo, qui novit quid sit quisque facturus, et quid sit pro eius opere redditurus » Aug. in Io. tr. 53. n. 4.

(2) « Non igitur per Dei praescientiam mihi potestas (*το ἀυτεξουσιον* libertas ad utrumlibet) adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille, cuius praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse prae scivit » Aug. lib. arb. III. 3.

scit, quod idem existendi necessitate carere non nesciat. »
Cf. th. XLII.

Qui hoc modo assueverit considerare veritatem liberae nostrae determinationis tamquam obiectum divini intuitus omnia complectentis, sicut in se sunt, non nimiam in perspicienda fallacia argumentorum quae opponi solent, reperiet difficultatem. Quia tamen in hac re non est inopportuna et apud theologos admodum frequens distinctio quaedam inter necessitatem, quae non tollit sed immo supponit libertatem, et inter necessitatem libertati contrariam, de his aliquid indicandum est. Distinguunt itaque inter necessitatem in *sensu composito* et in *sensu diviso*, quae aliis verbis et conceptibus paulo diversis etiam dicitur distinctio inter necessitatem *ex hypothesi* et necessitatem *simpliciter*, vel inter necessitatem *consequentiae* et *consequentis*, vel inter necessitatem *consequentem* et *antecedentem*, vel inter necessitatem secundum *dici* et secundum *rem*. Omnes istae distinctiones eodem redeunt, ita ut necessitas *in sensu composito*, necessitas *ex hypothesi*, necessitas *consequentiae*, necessitas *consequens*, necessitas *secundum dici* nihil officiat libertati; sed libertatem auferat necessitas *in sensu diviso*, necessitas *simpliciter* dicta, necessitas *consequentis*, necessitas *antecedens*, necessitas *secundum rem*.

Si tamen non verbis contenti simus, sed rem ipsam spectemus, facile apparet, necessitatem *in sensu composito* seu *ex hypothesi* esse duplicem diversissimam, quarum una quidem libertatem supponit et indicat, altera vero eam plane aufert et negat. *Sensus compositus* in hac materia appellatur, quando subiecto affecto aliqua forma vel constituto sub aliqua hypothesi, *quatenus est sub illa forma aut hypothesi*, convenire posse dicitur actus aliquis enuntiatus in praedicato; *sensus divisus* est, quando subiecto solum facta divisione ab illa forma aut ab illa hypothesi actus praedicati potest convenire. Sit exempli causa propositio: homo vinculis arctissime constrictus potest currere, homo loquens potest tacere. Propositio utraque in sensu composito est falsa, in sensu diviso utraque vera; et vicissim negans: vinculis constrictus non potest currere; loquens non potest ta-

cere, utraque in sensu diviso est falsa, in sensu composito vera. Nihilominus tamen in casu priori libertas ad currendum nulla est; in posteriori libertas ad tacendum est plenissima. Ratio discriminis est evidens, quod scilicet in priori casu hypothesis vinculorum, quacum actus currendi componi nequit, non pendet a libera hominis electione, ut sit vel non sit (ita enim supponimus); contra hypothesis locutionis, quacum silentium repugnat, subest loquentis hominis arbitrio. Parum autem refert, quod constrictus vinculis retinet potestatem radicalem currendi, quae vinculis non tollitur; ad libertatem enim currendi requiritur potestas proxime expedita currendi, vel saltem potestas removendi impedimentum.

Ex his patent sequentia: *a*) dupliciter aliquis actus cum hypothesi aut forma subiecti componi non potest; vel ita ut non possint quidem simul esse illa duo, pendeat tamen a libera voluntate, utrum eorum sit; vel ita ut hypothesis vel forma subiecti, quacum actus aliquis est incompossibilis (quantumvis manente potestate radicali ad actum sub alia hypothesi), non pendeat ullo modo a libera electione voluntatis. In priori casu est impossibilitas *sensus compositi*, ex qua solum colligitur necessitas *consequens*, seu *consequentiae*, seu *secundum dici*, quae supponit et demonstrat libertatem; in altero casu est impossibilitas *sensus compositi*, quae libertati ad actum illum repugnat (1). *b*) Verbum

(1) Hanc duplicem rationem diversissimam impossibilitatis in sensu composito, ut superius th. XLIII. n. I. in *nota* iam declaratum habes, non satis animadverterunt ii theologi, qui distinctione *sensus divisi* et *sensus compositi* abunde declarari existimant, quomodo libertas nostra consistat plenissima, licet talis ponatur Dei et gratiae operatio efficax in animam, cui ex intrinseca ipsius gratiae natura repugnet, ut homo id, ad quod gratia praeveniens movet et excitat, non agat. Aiunt enim: dum tale auxilium adest, homo non potest dissentire in *sensu composito*, potest tamen dissentire in sensu diviso; h. e. homo etiam dum adest tale auxilium, retinet potestatem radicalem dissentiendi, qui dissensus actu esse posset in alia hypothesi: non tamen potest actu homo dissentire in hypothesi, quod tale efficax adest auxilium. Nostra difficultas in admittenda hac distinctione versatur in eo potissimum, quod si gratia praeveniens vel praedeterminatio ita est efficax, ut ex eius intrinseca natura repugnet non sequi voluntatis consensum, potestas

potest aut *non potest* in illis propositionibus *sensus compositi* diversi non eandem habet significationem. In prioribus enim affirmatur potestas expedita ad actum ipsum, quo posito iam hypothesis incompossibilis non existeret, et solum negatur potestas coniungendi simul utrumque: loquens *potest* tacere (habet liberam et expeditam potestatem); loquens *non potest* (simul dum libere loquitur) tacere. In posterioribus negatur potestas expedita ad actum ita, ut hypothesis iam existens et excludens compossibilitatem actus non pendeat a libera voluntate, et solum affirmatur potestas radicalis ad actum sub alia hypothesi: vinculis constrictus *non potest* currere (potestate expedita ad tollendam hypothesim vinculorum, et consequenter ad actum); vinculis constrictus *potest* currere (si hypothesis vinculorum auferretur).

Dum quantâvis libertate pono actionem, non possum simul eam non ponere (quod est, non potest simul non esse); actio autem in hypothesi, quod eam pono, necessario subest divinae visioni: at vero si actio est libera, possum aeque libere eam non ponere et ita efficere, ut hypothesis, sub qua Deus necessario videt agentem, numquam fuerit vera, et ut propterea aeternae visionis terminus non sit haec actio, sed eius omissio vel actio alia. Quando ergo dicitur e. g.: Deus infallibiliter praevidit Iudam peccaturum (melius diceretur: vidit Iudam peccantem), ergo Iudas non poterat non peccare; necesse erat, ut fieret peccatum; haec verba *non poterat, necesse erat* vel intelliguntur negare solum potestatem coniungendi simul hypothesin actus et non actus, atque ita propositiones sunt verae; vel intelliguntur significare exclusionem libertatis ad disiunctionem, ad actum scilicet vel non actum, et ita propositiones sunt falsae. Distinguendum est ergo consequens primum: Iudas non

ad dissensum, dum talis gratia praeveniens adest, non est expedita; sed solum potestas, quae exseri posset, si illud auxilium non adesset. Cum vero hypothesis ipsa talis auxilii absolute sit antecedens, et eius donatio a nobis nullatenus pendeat (ut illi theologi fatentur, et de gratia praeveniente saltem prima omnes Catholici docent), non amplius intelligimus, quomodo ex eo, quod dicimur posse dissentire in *sensu diviso*, divisione a nobis non pendente, satis explicetur nostra libertas ad consensum et dissensum sub gratia et cum gratia praeveniente.

poterat non peccare in *sensu composito* cum hypothesi, quam hypothesim ipse libere efficiebat, *concedo;* non poterat in *sensu diviso* (quam divisionem ipse facere potuisset), *nego;* vel alio modo: non poterat ex impotentia *consequente* ad liberum actum, *concedo;* non poterat ex impotentia *antecedente, nego.* Pariter consequens secundum *distinguo*: necesse erat, ut fieret peccatum necessitate in *sensu composito* cum hypothesi pendente ab eius libertate, vel necessitate *consequente* ad liberum actum, vel necessitate *consequentiae, concedo;* necesse erat in *sensu diviso* (pendente divisione ab eius libertate), vel necessitate *antecedente,* vel necessitate *consequentis, nego.*

Distinctiones commemoratae quoad verba debentur quidem theologis Scholae, doctrina vero ipsa non minus luculenter explicata est a SS. Patribus, ut quisque facile intelliget, si recolere voluerit testimonia supra th. XLII. n. III. descripta. Expressius ad collustrandam concordiam nostrae libertatis cum praescientia et praedestinatione Dei has easdem distinctiones licet verbis paulo aliter inflexis tradiderunt Boëthius de Consol. l. V. pros. 6. T. II. p. 1115. 1116; Beda qq. variar. q. 13. T. VIII. p. 404. sqq.; Anselmus l. de Concord. lib. arbitrii cum praescient. praedestin. et gratia, qui inter cetera q. 1. c. 2. haec habet. « Si quis intellectum verbi proprie considerat; hoc ipso quod praesciri aliquid dicitur, futurum esse pronuntiatur: non enim nisi quod futurum est, praescitur, quia scientia non est nisi veritatis. Quare cum dico, quia, si praescit Deus aliquid, necesse est illud esse futurum; idem est ac si dicam: si erit, ex necessitate erit. Sed haec necessitas non cogit nec prohibet aliquid esse, aut non esse... Nam cum dico: si erit, necessitate erit; hic *sequitur necessitas rei positionem, non praecedit.* » Simili fere modo argumentatur Albertus M. Summae P. 1. q. 61. m. 8; Alexand. Halens. P. 1. q. 24. m. 5; S. Bonavent. 1. dist. 38. a. 2. q. 1. ad 1; S. Thom. de verit. q. 2. a. 12; de malo q. 16. a. 7. ad 15; cont. gent. l. I. c. 67; cf. 1. dist. 40. q. 3. « Contingens, inquit (de verit. l. c. ad 2.), refertur ad divinam cognitionem, secundum quod ponitur esse in rerum natura, ex quo autem est, non potest non esse tunc; quando

est... non tamen sequitur, quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur, sicut et visus meus non fallitur, dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens. »

Corollarium. Ex dictis colligitur, quae sit in modo loquendi cautio adhibenda. *a*) Vitandae sunt locutiones, quae enuntiare videntur praescientiam Dei velut causam antecedentem liberae determinationis, cum potius libera determinatio sit terminus et couditio talis praescientiae. Non igitur sine declaratione dicendum est: *quia Deus praescit* Titium peccaturum, Titius peccabit; sed potius: quia Titius peccabit, peccatum eius est terminus praescientiae Dei. *b*) Vitandae sunt locutiones, quibus enuntiari videtur potestas cum hypothesi praescientiae actus coniungendi negationem eiusdem actus; cum potius sit libera potestas non ponendi actum, qua hypothesi verificatâ eiusdem praescientia numquam fuisset. Non igitur sine declaratione dicendum est: *Dum Deus praescit* Titium peccaturum, peccatum *potest esse non futurum;* sed potius: si Titius, ut potest, non peccabit, peccatum non est futurum; et tum Deus numquam praescivit peccatum, sed semper praescivit negationem peccati. *c*) Ideo vitandae sunt locutiones, quibus videtur enuntiari potestas *mutandi* praescientiam Dei; cum potius sit potestas ponendi hunc vel alium terminum, qui, quisquis sit, subest aeternae scientiae complectenti omne verum, ut quovis tempore obiective se habet. « Sed si in mea, inquies, potestate situm est mutare propositum, evacuabo providentiam, cum, quae illa praenoscit, forte mutavero. Respondebo, propositum te quidem tuum posse deflectere; sed quoniam et te id posse, et an facias quove convertas, praesens providentiae veritas intuetur, divinam te praescientiam non posse vitare, sicut potentis (patentis?) oculi effugere non possis intuitum, quamvis te in varias actiones libera voluntate convertas... Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta probitatis, cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis » Boëth. Consol. l. V. pros. 6. p. 1116. (1).

(1) Absurdam habuerit notionem praescientiae Dei Ioannes Iahn

THESIS XLV.

Demonstratur in Deo scientia, quae media *dici solet.*

« Ex Scripturarum auctoritate, Patrum suffragio et universali quadam christiana persuasione indubitatum est, ad obiectum infallibilis scientiae Dei pertinere actus, ad quos creata voluntas sub conditionibus actum primum constituentibus et cum actu secundo ex sese et suapte indole non infallibiliter nexis se ipsam libere determinatura esset, si conditiones illae reapse ponerentur. »

Declaratio. Ea quae sub conditione futura sunt, non possunt esse veritates absolute necessariae, sed possunt solum esse veritates contingentes; proinde non possunt esse rerum essentiae per se spectatae, sed solum existentiae contingentium. Si quando ipsae necessariae veritates enuntiantur cum adnexa conditione, huiusmodi propositiones non sunt conditionatae nisi forma grammatica, vel quatenus non iam veritatem necessariam essentiae, sed adiunctum aliquod contingens enuntiant; ut quando dicitur: si circulus linea recta transeunte per centrum dividitur, segmenta sunt aequalia; si A est, non potest simul non esse. Porro ubi contingens existentia enuntiatur sub conditione, non intelligitur existentia, quae iam supponatur actu esse, et cuius solum enuntietur conditio vel causa itidem in actu, sub qua vel per quam illa est; huiusmodi enim propositiones non sunt conditionatae sed causales. Sermo igitur est de existentia contingente, quae non consideratur ut mere possibilis (haec enim pertinet ad rationem essentiae et veritatis necessariae), nec etiam ut posita iam in actu; sed quae infallibiliter actu foret, si actu foret aliqua alia res, quae propter hunc nexum antecedentis cum altera ut cum consequente vocatur *conditio*. Unde iuxta dicta in th. XL. non immerito a scientia simplicis intelligentiae et visionis etiam nomine distinguitur haec, de qua nunc disputamus, scientia existentiae contingentis, quae foret sub aliqua conditione.

(Introduct. in libros V. T. P. II. sect. II. §. 80.) affirmans, praedictiones calamitatum sequentium ex actionibus liberis debuisse esse obscuras, quia secus numquam fuissent impletae; homines enim ab actionibus praenuntiatis sibi cavissent, « atque ita prophetiae evasissent fallaces! »

Ut clarius distinguamus proprium huius scientiae obiectum, diversae praeterea rationes existentiae, quae sub conditione futura esset, considerandae sunt, quod obtinebimus facilius examinando indolem diversam propositionum, quibus veritatem existentiae conditionatae efferimus. Seponenda sunt a nostra disputatione, quae dicantur fore sub conditione, ubi nexus vel nullus vel necessarius est inter conditionem et conditionatum. Nam si nexus *nullus* est, neque est conditio et conditionatum; et proinde non est cognoscibile sub conditione futurum, quia conditio revera non est. Sic in propositione: si Hierius docebit rhetoricam Romae, Ambrosius eligetur Episcopus Mediolani; electio Ambrosii poterit cognosci vel possibilis, vel absolute futura, vel futura sub conditione aliqua et futura tum, quando Hierius docebit Romae, non tamen erit agnoscibilis sub hac velut conditione, quae conditio non est, secus falsum cognosceretur. Si autem nexus est *necessarius*, scientia conditionati revocatur ad scientiam simplicis intelligentiae; in ipsa enim comprehensione essentiae ac naturae eius, quae dicitur conditio vel causa necessario nexa cum conditionato vel effectu determinato, etiam hoc conditionatum hicve effectus comprehenditur. Sic Deus in comprehensione suae omnipotentiae intelligit veritatem: si vellem mundum creare, mundus fieret. Ita pariter non potest perfecte comprehendi natura et essentia physica cum ceteris adiunctis mentis A, simulque natura supernaturalis illustrationis B, quin in ea ipsa illustratione intelligatur necessario consequens pia cogitatio indeliberata. Licet igitur in his propositionibus sermo sit de existentia contingente, si causa non necessario agens spectetur; non est ea tamen contingens sed necessaria, si spectetur nexus cum hypothesi: intelligere autem existentiam, quae non actu est, sed necessario foret ex ipsa natura conditionis vel causae, si haec poneretur, nihil est aliud quam intelligere rerum naturas et essentias in statu possibilitatis, quae ipsa est scientia simplicis intelligentiae. Hinc qui putant, causas secundas etiam liberas nihil posse agere, nisi quatenus ad hunc actum in individuo physice praedeterminentur a causa prima; supposita vero tali praedetermi-

natione, et dum ea causam secundam praemovet, repugnare ut talis actus non eliciatur: ii omnes consequenter etiam circa conditionata nullam possunt agnoscere proprie dictam scientiam *mediam* inter *visionem existentiarum* et *intelligentiam essentiarum*. In omni enim actu secundo, qui intelligi debeat tamquam futurus sub conditione, conditio semper est actus primus proxime expeditus cum omnibus suis adiunctis. Iam vero in horum theologorum sententia ad actum primum proxime expeditum causae secundae pertinet apprime praedeterminatio. Unde omnis veritas conditionata actus secundi revocatur ad hanc: si Petrus erit praedeterminatus ad talem actum, eliciet hunc actum; si non erit praedeterminatus, non eliciet. Talis autem cognitio, nondum verificata alterutra conditione, est *scientia simplicis intelligentiae* (1), cognitio scilicet naturae ac essentiae rerum; verificata conditione est *visio* actus secundi. Hinc etiam omnino consequenter ad haec principia post Didacum Alvarez docebant iidem, huiusmodi conditionata cognosci a Deo in suo decreto, quod dicebant « absolutum subiective seu ex parte actus, et conditionatum ex parte obiecti: » in decreto nempe, quod actu est in Deo, sed quo non decernit ut talis actio creaturae sit; sed tantum ut talis actio *esset*, si quaedam conditio poneretur. Cognovit e. g. Deus habitatores Ceilae (1. Reg. XXIII. 1. sq.) tradituros esse Davidem, si in urbe maneret, quia decrevit pro tali hypothesi eos ad hunc actum, quatenus est aliquid physicum, praedeterminare. Cognitio huius decreti est scientia *visionis*, cognitio talis actus, qui foret sub ea conditione, est cognitio *simplicis intelligentiae*; nihil enim est aliud quam cognitio essentiae et naturae talis actus primi proximi Ceilanorum numquam futuri, ex quo in *sensu composito* cum omni-

(1) Posset haec etiam cognitio in decreto conditionato dici *media* inter scientiam *simplicis intelligentiae* et *visionis*, si nomine simplicis intelligentiae comprehendas tantum scientiam mere possibilium. Hac consideratione Ferd. Bastida retorsit obiectionem ductam ex eo, quod sufficiens censeri debeat divisio penes veteres solemnis in scientiam *simplicis intelligentiae* et *visionis* (Liv. de Meyer Hist. de auxil. l. V. c. 47. p. 511.). Sed de nomine non est, quod simus nunc solliciti.

bus constituentibus h. e. in *sensu composito* cum praedeterminatione non posset non sequi actus secundus traditionis.

Scientia itaque Dei, quam hac thesi defendimus, alterius est rationis. Sermo enim nobis est unice de scientia existentiae actuum liberorum creatae voluntatis, qui forent sub conditione, quacum nexum quidem habent tamquam cum sua conditione, qua posita forent, qua sublata non forent, non tamen habent nexum necessarium nec ex ipsa natura conditionis infallibilem, atque adeo etiam ea conditione supposita possent non esse. Quod vero sub tali conditione potius essent quam non essent, non aliunde est infallibile, quam quod verum est, voluntatem sub tali conditione ad hos potius actus se determinaturam esse, cum aeque posset ad eos se non determinare vel determinare ad alios. Unde non modo ipsa conditio sub qua forent, est aliquid ontologice contingens, sed contingens est etiam nexus existentiae actuum cum conditione (1); et necessitas existentiae nulla est, nisi *consequens* non modo ad suppositionem causae, verum etiam ad suppositionem facti existentiae; quatenus nimirum quod est, non potest simul non esse.

Est per se satis manifestum, perinde esse utrum quaestio instituatur de actu, qui numquam re ipsa futurus est, quia conditio non verificatur; an actus, qui quidem aliquando reapse conditione verificata futurus est, consideretur in signo priori ad suppositionem verificandae conditionis. Sicut enim ex duabus propositionibus conditionis numquam verificandae: si Tyrii et Sidonii viderent signa Christi, *agerent* poenitentiam, *non agerent* poenitentiam: ita ex duabus aliis verificandae conditionis: si Corozaimitae et Betzaiditae viderent eadem signa, *agerent* poenitentiam, *non agerent* poenitentiam, una necessario vera est et altera falsa, praescindendo omnino a reali existentia et praevisione signorum. Quamdiu autem haec conditio neutris supponitur concessa vel positive negata, evidenter cognoscibilitas veritatis utro-

(1) Propter hanc rationem S. Thomas aliique Scholastici veteres nomine futurorum contingentium solent intelligere futura libera; futura autem quorum nexus cum causa quantumvis contingente est necessarius, appellant futura necessaria.

bique est in eodem statu. Eodem ergo modo se habet divina scientia impoenitentiae Galilaeorum in signo priori ad decretum et praevisionem conditionis verificatae, quo se habet divina scientia poenitentiae Sidoniorum, si apud eos conditio verificata fuisset, quae tamen numquam est concessa.

Adversarii non omnes eodem modo disputant. Alii enim negabant conditionata, de quibus loquimur, posse esse terminum infallibilis scientiae; adeoque vel simpliciter negabant horum scientiam in Deo vel, quod videtur absurdius, tribuebant Deo scientiam *coniecturalem* (cf. Liv. de Meyer Hist. de Auxil. l. V. cc. 44. 46; Georg. Albertini dissert. ad Dominic. Pelegrini n. 60; vide et Thomassin. de Deo l. VII. c. 23): alii affirmabant cognosci huiusmodi conditionata non posse nisi in antecedentibus decretis divinis, quae ratione obiecti appellabant decreta *obiective conditionata.* Cum vero merito videretur « fictitium et ridiculum, » ut loquuntur Zumel theologus illius scholae et post illum Gonetus aliique, huiusmodi decreta asserere actu in Deo esse quoad omnia conditionata in infinitum possibilia; semper manebat consequens, ut de conditionatis multitudine infinitis scientia Dei infallibilis negaretur. De huiusmodi decretis conditionalium absolute antecedentibus, quantum opus est, dicemus in thesi sequenti.

Status igitur praesentis quaestionis est tum universim, utrum Deus liberos actus creaturarum sub conditione futuros infallibiliter cognoscat; tum (strictius definiendo) utrum Deus infallibiliter cognoscat, quid creata voluntas esset electura, si constitueretur sub his illisve conditionibus actus primi ita comparatis, ut non ex natura et intrinsecis conditionibus actus primi, sed solum ex libera determinatione voluntatis infallibiliter futurus esset determinatus actus secundus. Id affirmamus in enuntiatione theseos, ubi etiam triplicem argumentorum fontem indicamus.

I. Ex Scriptura seligemus inter testimonia plurima, quae adferri solent, unum et alterum vulgatissimum, sed ideo non minus validum. Imprimis in historia narrata 1. Reg. XXIII. 1-13. constant sequentia. *a*) Nec descensus Saulis contra urbem Ceilam nec proditio Ceilanorum erat

factum aliquando absolute futurum. *b*) In hypothesi, quod maneret David in urbe, et in omnibus adiunctis actum primum concomitantibus nihil erat, quocum actus secundus, ut Saul descenderet et cives Davidem proderent, infallibiliter et certitudine absoluta necteretur. Quod Ceilani iam proditionem meditabantur, non est in historia, ex quo potius contrarium colligitur; sed id fingit Thomassinus (l. VII. c. 28. n. 13.); et si hoc concederetur, nondum cum actu primo absoluta et metaphysica certitudine necteretur actus secundus proditionis. Absolutam autem certitudinem enuntiari verbis veritatis infinitae: « descendet, tradent; » nescio quomodo auctor idem negare ausus sit (1). Itaque c) Deus praedicit absoluta affirmatione, fore ut, si David maneat in civitate, Saul descendat ad eam obsidendam, et cives ipsum tradant. Est igitur sine dubio credendum, utrumque hunc actum liberum sub ea conditione infallibiliter futurum fuisse, et hanc veritatem a Deo absoluta certitudine fuisse cognitam: cum tamen, Davide fuga elapso, nec descensus Saulis nec proditio civium umquam re ipsa futura erant; sed solum futura fuissent sub conditione, si David mansisset Ceilae.

Clarissime hanc scientiam explicavit Raimundus Iordanus cognomento Idiota Abbas Cellensis circa annum 1391, duobus nempe saeculis ante Fonsecam et Molinam in « Oculo mystico » c. 15. n. 12. « Nec tantum oculus Dei ea prospicit, quae revera aliquando erunt; sed etiam quae reipsa non erunt, essent tamen, si aliquid aliud poneretur. Sic enim Davide rogante, an si ipse in Ceila maneret et Saul eo veniret, Ceilitae essent ipsum tradituri, respondit Dominus: tradent. »

Matth. XI. 20-23. (2) coll. Luc. X. 13. Si locus per se

(1) Thomassinus in causa conclamata appellat ad paraphrasim chaldaicam, ubi verba sacri textus circumscribuntur: « numquid cogitant me tradere?» Sed auctoritas Ionathanis non est tanti, ut propterea verba textus clarissima in alium sensum detorquere sit integrum. Verbum deinde chaldaicum סְבִירִין non incommode sicut graecum μελλω considerari potest simpliciter ut circumscriptio futuri.

(2) « Si in Tyro et Sidone factae essent virtutes... olim in cinere et cilicio poenitentiam egissent...... Si in Sodomis factae fuissent vir-

et in contextu inspiciatur, in eo edicitur a veritate infallibili, liberos poenitentiae actus Tyriorum et Sidoniorum futuros fuisse sub quibusdam conditionibus internis et externis, quae per se et ex sua indole esse poterant, quin poenitentia sequeretur; sicut sub conditionibus parilibus, sub quibus poenitentia sequi potuisset et debuisset, incolae civitatum Corozaim et Betzaida contra voluntatem Dei et Christi antecedentem et sincerissimam in impoenitentia perstiterunt. Ab hoc autem obvio verborum sensu discedere fas non esse, persuadent tum alia tum commentarii Patrum,

tutes... forte mansissent usque in hanc diem.» In posteriori versiculo Vulg. habet particulam *forte*, quae deest in versiculo priori; in textu graeco constructio utrobique est plane eadem: ἐι ἐν Τυρῳ και Σιδωνι ἐγενοντο ἁι δυναμεις... παλαι ἀν ἐν σακκῳ και σποδῳ μετενοησαν....'Ει ἐν Σοδομοις ἐγενοντο ἁι δυναμεις.... ἐμειναν ἀν μεχρι της σημερον. Ita particulam ἀν Vulg. reddit *forsitan* Io. VIII. 19: «si me sciretis, forsitan et Patrem meum sciretis» ᾔδειτε ἀν; contra Io. XIV. 7. in eadem constructione vertit *utique:* «si me cognovissetis, et Patrem meum utique cognovissetis» ἐγνωσκειτε ἀν. Eadem varietate, quod Ps. LIV. 13. graece est: ὑπηνεγκα ἀν... ἐκρυβην ἀν, Vulg. interpretatur: «sustinuissem utique... abscondissem me forsitan.» Particula haec graeca constructa cum indicativo nullatenus exprimit rem incertam esse, sed tantummodo conditionatam; e. g. Luc. VII. 39: «hic si esset propheta, sciret utique ἐγνωκεν ἀν, quae et qualis est mulier»; 1. Cor. I. 8: «si cognovissent, numquam crucifixissent ὀυκ ἀν ἐσταυρωσαν. Cf. Matth. XII. 7; Io. V. 46; XIV. 28; Heb. IV. 8; Gen. XXX. 27; XXXI. 27. Vide Wiener Grammat. idiom. N. T. ed. 5. p. 352.

Quod vero pertinet ad particulam, quae, ut in Vulgata est, videtur exprimere dubitationem, et saepius in divinis revelationibus relate ad actiones humanas liberas occurrit, iam PP. animadverterunt, hac loquendi forma indicari, nullam inferri a divina scientia necessitatem nostris actionibus. Ita Hieronym. in Ier. XXVI. 3. T. IV. p. 1025: «verbum ambiguum *forsitan* maiestati Domini non potest convenire; sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini servetur arbitrium, ne ex praescientia eius quasi necessitate vel facere quid vel non facere cogatur.» Cf. Theodoretum in eundem locum; Chrysost. in Matth. hom. 68. al. 69. n. 1; Origen. apud Euseb. Praepar. Evang. l. VI. p. 289. etc. Indicatur scilicet huiusmodi locutionibus, antecedenter et ex natura ipsa liberi arbitrii unum aeque ac alterum fieri posse; non tamen indicatur, consequenter ad suppositionem liberae electionis, ut divinae scientiae subest, actum non esse determinatum, ac proinde determinate cognoscibilem ut futurum vel absolute vel sub conditione.

inter quos Augustinus pluribus in locis et constanti asseveratione Christi infallibilis veritatis verba in hanc sententiam interpretatur. «Numquid possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse aut credituros non fuisse, si fierent; cum eis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum?» Aug. de Bono persever. c. 9; cf. Enchirid. c. 95. Vide PP. alios apud Didac. Ruiz disp. 62. sect. 1.

Act. XXII. 17-21. Asseverat Deus, eos Hierosolymitas, quos Paulus suum testimonium recepturos esse sperabat, restituros esse Spiritui Sancto, si Paulus eis praedicaret. Atqui certissimum est, potuisse illos sub hypothesi praedicationis Pauli credere vel non credere. Cognovit ergo Deus inter duo illa possibilia et ex natura actus primi indifferentia, unum quod sub ea hypothesi certe futurum fuisset.

Ex Ier. XXXVIII. 14-20. simili omnino ratione idem colligitur.

II. Patrum sententiam minime ambiguam intelligere licet ex certis quibusdam doctrinae capitibus, in quibus hanc Dei scientiam, de qua loquimur, vel manifesto supponunt, vel tradunt verbis disertis. Eorum testimonia satis multa legi possunt apud Didac. Ruiz de Scientia Dei, praesertim disp. 65; Petav. l. IV. c. 8; Casinium Encyclopaed. S. Script. Tract. IV. in Appendice n. 8. sqq. (1). Commemorabimus aliquot generales PP. sententias.

a) Apud Patres quamplurimos Irenaeum, Tertullianum, Nyssenum, Ambrosium, Hieronymum, Chrysostomum, Augustinum, Cyrillum Alex., Theodoretum, Damascenum, Gnostici, Marcionitae et universim haeretici, qui creationem referebant ad demiurgum distinctum et diversum a Deo infinite bono et omnia sciente, hanc solet urgere quaestionem: cur Deus angelos et hominem creaverit, quos peccaturos fuisse eventus demonstrabat? Aut enim, aiebant haeretici, dum Deus eos creare voluit, nescivit fore, ut si

(1) Seponenda tamen sunt plura testimonia, quae ad rem minus pertinentia coacervat Cassinius post Didac. Ruiz, cum in iis manifeste de scientia absolute futurorum agatur.

crearentur, peccarent; et non est omniscius: aut hoc sciens tamen creavit; et non est bonus. Simili omnino modo apud PP. haeretici aut male feriati homines proponunt difficultatem generatim ex permissione peccatorum. Ad hanc quaestionem nullus Patrum est, qui non respondeat, Deum scivisse utique eos, si crearentur, peccaturos; libertate tamen praeditos creare voluisse, et eorum libertatem in peccando impedire noluisse. Supponunt igitur tam haeretici quam Catholici velut extra controversiam apud omnes exploratissimum ad veri Dei perfectionem pertinere novisse, quid angeli, quid homines si crearentur et in hisce adiunctis constituerentur, ubi pro plenissima libertate possent non peccare et possent etiam peccare, acturi essent. « Si nescivit, ut est apud Hieronymum (dialog. III. n. 6. cont. Pelag.), cui praescientiam tollis (quid homo esset acturus sub illis conditionibus), aufers et divinitatem. » Atqui haec ipsa est *scientia media*, quam tuemur. Est ergo haec doctrina ita certa antiquitati, ut in disputationibus contra haereticos tamquam principium indubitatum semper fuerit supposita.

b) Docent PP. iidem Ambros. de Paradiso n. 38; Hieronym. dial. III. cont. Pelag. n.6; August. cont. Crescon. n.10; Cyrill. Alex. in Io. IX. l. c. 10, praescivisse quidem Christum Iudaeorum obstinationem, si illis praedicaret, praescivisse Iudam, si eum eligeret Apostolum, fore proditorem; nihilo tamen secus beneficia praedicationis, et apostolici muneris conferre voluisse. Generatim Deus peccatores suis gratiis prosequi non desinit, licet cognoscat eos non obtemperaturos, si tales gratiae concedantur. « Deus enim utpote amator hominum, ut ait Chrysostomus or. II. n. 5. de s. Babyla, etiam hoc (inobedientiam futuram sub ea conditione) praenoscens, tamen quod suum est non praetermittit. » Ex quibus simile plane antecedenti argumentum existit.

c) Frequenter apud Patres de divina providentia disputantes occurrit doctrina, ideo a Deo homines bonis temporariis saepe privari, quia novit in sua infinita scientia eos illis ad peccandum abusuros fuisse; atque ideo etiam eis mortem quandoque destinari immaturam, quia praenoscit Deus peccata, quae homo si diutius viveret, esset perpe-

traturus. Gregorius Nyssenus (orat. de iis, qui praemature abripiuntur T. II. 764–770.) studiose quaerit rationes immaturae mortis quorundam. Unum affirmat ut principium certissimum et non indigens demonstratione, scire videlicet Deum, quid illi, si diutius vixissent, essent libere patraturi. Hoc posito ait, rationes mortis aliquas posse a nobis coniici, quamvis in Dei consiliis multae aliae nobis incompertae esse possint. « Consentaneum est, eum qui futurum (sub hypothesi, quod tamen numquam actu futurum erat) aeque ac praeteritum cognoscit, progressum infantis ad adultam aetatem prohibere, ne malum perficeretur, quod in eo, si ita victurus fuisset, vi praescia cognitum est (futurum fuisse)... Hoc de morte infantium opinamur, quod qui ratione omnia facit, ex benignitate sua materiam subtrahit improbitatis, non concedens tempus liberae electioni per vim praesciam cognitae, ut per opera in nequitiae fastigio sese exsereret. » His similia habent Chrysost. de Provid. l. I; Nemesius de natura homin. c. 44. (Bibl. Galland. VII. p. 421.) quorum sententias etiam exscribit Anastasius Sinaita in qq. in s. Script. q. 18. (ed. in Opp. Gretzeri T. XIV. P. II. p. 271. 272.). Postquam Nemesius l. c. docuerat, viro probo saepe divitias negari a Deo et immitti graves calamitates, quia novit fortunae bonis, si concederentur, eum abusurum fuisse ad peccandum; alios contra praeservari a paupertate, quia similiter cognoscit Deus peccata, quae in paupertate constituti essent commissuri: subdit generalem sententiam de hac conditionatorum cognitione. « Nos nihil rerum futurarum cognoscentes et praesentia tantum spectantes, non recte de eventibus iudicamus. Deo autem etiam futura (quae forent, de his enim unice h. l. agit) tamquam praesentia sunt. »

d) Doctrina S. Augustini de eadem hac scientia est clarissima, ut mirum sit, fuisse theologos et inter hos Thomassinum, qui cognitionem liberorum actuum sub conditione futurorum a Pelagianis et Semipelagianis invectam et ab Augustino oppugnatam fuisse, scribere non sint veriti. Dupliciter considerat Augustinus actus liberos sub conditione futuros. Imprimis actus illos, qui conditione verifi-

cata absolute futuri sunt, spectat in signo priori ad suppositionem verificatae conditionis; docet enim hos actus, si conditio non fuisset posita, Deum nihilominus certissime cogniturum fuisse tamquam futuros sub conditione, si haec verificaretur; hocque negare censet « insanissimum et perversissimum. » Quaestionem instituit, quare Deus homines, qui tandem moriuntur in peccato, non eripuerit prius ex hac vita, « cum pie fideliterque viverent, ne fictio deciperet animas illorum. » Insistit autem hoc modo: « utrum hoc in potestate non habuit, an eorum futura mala nescivit? *Nempe nihil horum nisi perversissime et insanissime dicitur* » de Corrept. et grat. c. 8. n. 19. De iisdem peccatoribus scribit alibi, « certe poterat illos Deus *praesciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita* » de Dono persev. c. 9. n. 22. Poterat itaque Deus hos homines rapere ex hac vita, antequam libere peccarent; sicut raptus est ille Sap. IV. 11. ne fictio deciperet animam illius: et si ita factum esset, ex doctrina Augustini Deus aeque cognovisset eadem omnia peccata fuisse futura sub conditionibus, quae numquam verificandae essent, sicut nunc cognoscit haec peccata ut absolute futura, dum conditiones supponuntur verificandae. Secundum eandem rationem intelligi sine dubio debet scientia, in qua Deus confert gratiam praevenientem formaliter ut congruam et efficacem: « cuius miseretur (miseratione infallibiliter nexa cum effectu et cum fine, ad quem per se et ex parte Dei omnis miseratio tendit), sic eum vocat, *quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat* » ad Simpl. l. I. q. 2. Sed de hac vocationis ratione nunc disputandi neque locus est neque necessitas.

Praeterea hanc scientiae conditionatorum certitudinem Augustinus proponit non minus asseveranter quoad eos actus, qui absolute numquam sunt futuri; fuissent tamen futuri, si conditio aliqua verificata fuisset. Sic quaerens S. Doctor, cur Christus hominem Luc. IX. 57. se ipsum ultro offerentem inter discipulos non admiserit, rationem affert: « quia talis magister erat, *qui futura praevideret*, intelligimus istum hominem, *si sequeretur Christum, sua quaesiturum*

fuisse, non quae Iesu Christi » Serm. 100. n. 1. (de verb. Ev. Luc.).

In disputationibus autem cum Semipelagianis doctrina de scientia conditionatorum, quam Augustinus aeque ac ceteri PP. suscipiebat velut positam extra omnem controversiam, et quae nonnisi « perversissime et insanissime » negaretur, probe distingui debet ab errore Semipelagianorum. Iuxta horum commentum ea, quae voluntas bene aut male actura esset sub conditione, licet numquam reipsa agat, coram Deo habent aliquam rationem meriti sicut actus boni vel mali realiter existentes. Sicut ergo ex doctrina verissima Augustini ad Simplician. l. I. q. 2. n. 6. electio Dei absoluta ad praemium est ex praevisione actuum supernaturalium realiter existentium (1): ita errantes illi affirmabant, bona opera quae Deus praevidet sub conditione futura, esse meritum, cui Deus retribuit gratiam; et similiter peccata, quae sub conditione cognoscit futura, esse demeritum, propter quod vel generatim gratia subtrahatur, vel nominatim infantes morte praeripiantur baptismo. Propter hunc errorem Augustinus in disputationibus adversus Pelagianorum reliquias diligentius discernit *absolute futura* ab iis, *quae forent* solum sub conditione, numquam autem actu sunt. Hinc etiam *praescientiam,* quae non potest esse sensu proprio nisi absolute futurorum, negat in Deo esse eorum, quae licet numquam actu futura illi errantes tamen a Deo *praesciri* aiebant (2). Secundum hanc igitur distinctionem Augustinus adversus Pelagianorum reliquias disputans divinam cognitionem actuum bonorum vel malorum, qui

(1) « Nemo eligitur nisi iam distans ab illo, qui reiicitur. Unde quod dictum est, quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem (Eph. I. 4.), non video, quomodo sit dictum nisi praescientia » August. l. c. Est haec electio *ad praemium,* ut patet, non ad vocationem et gratiam, de qua textum eundem Apostoli longe aliter explicat August. de Praedest. SS. c. 17; cont. duas epp. Pelag. l. II. n. 15. et alibi.

(1) Ita refert de Massiliensibus Prosper in sua ep. ad Augustinum. « In tantum commentitiis quibuscumque meritis electionem Dei subiiciunt, ut quia praeterita non exstant, futura quae non sint futura, confingant, novoque apud illos absurditatis genere, et non agenda praescita sint, et praescita non acta sint. »

forent sub conditione, numquam tamen re ipsa futuri sunt, multis in locis vel supponit vel expresse docet certissimam; negat autem, quae adversarii de illis bonis vel malis meritis sub conditione futuris comminiscebantur. « Numquid possumus dicere etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse aut credituros non fuisse, si fierent; cum eis ipse Dominus adtestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum? Et tamen in die iudicii punientur.... Porro si etiam secundum facta, quae facturi essent, si viverent, mortui iudicantur; profecto quia fideles futuri erant isti, si eis cum tantis miraculis fuisset evangelium praedicatum, non sunt utique puniendi: punientur autem; falsum est igitur secundum ea mortuos iudicari, quae facturi essent, si ad viventes evangelium perveniret. Et si hoc falsum est, non est cur dicatur de infantibus, qui pereunt sine baptismate morientes, hoc in eis eo merito fieri, quia praescivit eos Deus, si viverent, praedicatumque illis fuisset evangelium, infideliter audituros » de Don. persev. n. 23; cf. n. 22. Vide gemina l. de Praedest. SS. n. 24. 25; ep. 217. al 107. ad Vital. n. 22; ep. 194. al 105. ad Sixt. n. 42. 43; de anima et eius orig. l. I. c. 12. n. 15. Hac igitur scientia supposita iam negat Augustinus, haec quae sub conditione aliqua forent, numquam tamen sunt re ipsa, *praesciri tamquam futura*, cum futura non sint. Ita de Praedest. SS. n. 26. aperte loquitur de praevisione absolute futurorum; docetque, si iustus moriatur praematura morte, profecto Deum non praevidisse futura peccata sed futuram mortem in iustitia, hancque ipsam mortem immissam praedicari in libro Sap. IV. 10. 11. tamquam Dei beneficium, cum semper sit periculum, ne iustus inter tot huius vitae tentationes deficiat, atque adeo antecedenter ex sese et ex rerum naturis tentationum exitus sit incertus. « Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius. Dictum est secundum pericula vitae huius non secundum praescientiam Dei, qui hoc praescivit, quod futurum erat, non quod futurum non erat; id est quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, ut tentationum subtraheretur incerto, non quod peccatu-

rus esset, qui mansurus in tentatione non esset » August. l. c. Clarius de hoc eodem textu Sap. loquitur S. Doctor de anima et eius orig. l. I. n. 15. Cf. etiam Fulgent. de Veritate praedest. cc. 7. 8. nn. 15. 16.

III. Merito observavit Ferdinandus Bastida in disp. XXXIII. et XXXIV. coram Clemente VIII. (apud Livin. de Meyer Histor. Congreg. de auxil. l. V. cc. 43. 45), *a*) neminem esse Christianum, qui si quando interrogetur de istis contingentibus conditionatis, statim non respondeat: nescio ego, Deus scit; *b*) homines omnes probos ac christianos in suis ad Deum precibus quotidie hanc conditionatorum scientiam supponere certissimam; *c*) ipsam denique Ecclesiam in suis et orationibus et catecheticis institutionibus eandem fidem manifestare (1).

THESIS XLVI.

Veritas obiectiva futurorum sub conditione est proprius terminus scientiae mediae.

« Obiectum scientiae mediae est ipsa obiectiva veritas actuum, qui » *libere* elicerentur a voluntate creata, si in certis adiunctis constitae» retur; non autem huiusmodi actus sub conditione libere futuri sive » in se necessarii sive in antecedentibus decretis divinis determinati a » Deo cognoscuntur. »

Modus, quo liberi actus sub conditione futuri obiectum divinae scientiae constituuntur, intelligendus est ex principiis circa ipsam praescientiam Dei iam demonstratis. Potest enim praesens quaestio fere ex iis solis finiri, quae in superioribus dicta sunt de cognitione liberorum actuum absolute futurorum.

1°. Patres ubicumque agunt de his liberis conditionatis, rationem cur et quomodo Deus ea cognoscat, non ad-

(1) « Interdum fit, ut quae petimus a Deo, non impetremus... quod nec necessarium nobis est nec utile, quod petimus, immo vero fortasse supervacaneum id futurum sit, si dederit, atque pestiferum.... Ingenii bona et ornamenta... petere etiam licet, sed ea conditione, si nobis ad Dei gloriam et ad salutem profutura sunt » Catechism. Roman. P. IV. c. 2. q. 4; c. 4. q. 5.

ferunt aliam quam infinitam perfectionem divinae scientiae; hac vero supposita habent tamquam per se evidens, nihil eorum, quae forent sub conditione, subtrahi divinae scientiae: adeoque ex parte termini supponunt obiectivam veritatem determinatam, et cognoscibilitatem. « Cui praescientiam tollis (conditionatorum), aufers et divinitatem; » « liberam electionem (quae foret hominis morte praerepti) per vim praesciam habet cognitam; » « huiusmodi futurum aeque ac praeteritum Deus cognoscit; » « futura peccata (quae homo si concederentur divitiae, esset commissurus) Deo tamquam praesentia sunt; » « sicut potentia Dei (ad hominem morte praeripiendum), ita scientia malorum (si homo diutius viveret) non nisi perversissime et insanissime negatur » Hieronym. Nyssen. Nemes. August. ll. cc. (supra). Hinc vides, Patres omnino in eodem censu habere, relate ad scientiam Dei, sub conditione futura quae actu numquam erunt, atque absolute futura: utramque appellant *praescientiam, praescientiam futuri, praesentiam futuri sub divino conspectu.* Quo ergo abeunt strophae toties recantatae, veteribus sufficientem visam esse distributionem in *scientiam visionis* et *simplicis intelligentiae?* Videlicet visum est Patribus, numquam futuros homines, qui concedentes visionem futurorum non etiam sub ea comprehenderent scientiam futurorum sub conditione; propter rei igitur evidentiam non putabant necessariam distinctionem praescientiae in duplex membrum.

Sane praescientia actuum liberorum, quorum causa eliciens in actu primo non est determinata ad hunc actum secundum sed indifferens ad utrumlibet, intelligi non potest, quin simul intelligatur scientia futuri sub conditione. Ex declaratione huius habitudinis conditionate futurorum ad absolute futura constabit obiectiva veritas et cognoscibilitas huiusmodi conditionatorum.

Dum voluntas sub certis conditionibus actus primi constituta libere elicit hunc determinatum actum secundum, determinate verum est et ab aeterno erat verum, voluntatem elicere hunc actum, quamvis posset eum non elicere vel elicere alium. Ergo etiam *ratione prius,* quam supponatur ea voluntas in his conditionibus re ipsa constituta, determi-

nate verum est: si ea voluntas constitueretur sub his conditionibus, eliceret hunc actum, quamvis posset eum non elicere vel elicere alium. Nec ullo modo potest concipi determinata veritas propositionis absolutae e. g. Petrus in his adiunctis libere peccabit, cum utique posset non peccare; quin simul intelligatur ratione prius determinate vera conditionata: si Petrus constitueretur in his adiunctis, libere peccaret. Repugnat enim evidenter, ut verum sit, Petrum verificatis his adiunctis libere reipsa negaturum esse Christum, et non sit *ratione prius* verum, quod, si haec adiuncta verificarentur, negaret Christum. Sicut ergo hoc ipso, quod Petrus in adiunctis huius actus primi constitutus reipsa libere peccat, iam ante existentiam actualem peccati ab aeterno obiectivam veritatem habebat *propositio absoluta:* Petrus constitutus in his adiunctis peccabit; ita antecedenter ad hypothesin actualis constitutionis in his adiunctis et reipsa futuri peccati, habebat veritatem obiectivam *propositio conditionata:* si Petrus constitueretur in adiunctis huius actus primi, peccaret. Quamvis proinde Deus non permisisset Petrum constitui in adiunctis huius actus primi, et ita peccatum numquam fuisset absolute futurum; mansisset tamen veritas propositionis conditionatae: si Petrus constitueretur in adiunctis huius actus primi, peccaret. Iam vero perfectio infinita divinae scientiae ex sua intrinseca ratione determinata est ad cognitionem omnis veri. Sicut ergo Deus infinitate praescientiae ab aeterno cognoscit, quem inter omnes actus possibiles creata voluntas in talibus adiunctis sit electura, quia ab aeterno verum est, quod hunc talem actum eliget, quamvis aeque posset eligere alium (th. XLII. XLIII. n. III.): ita eâdem infinitate scientiae cognoscit, quem actum inter omnes possibiles creata voluntas esset electura, si in talibus adiunctis constitueretur, quia verum est, quod hunc potius quam alium eligeret.

2°. Sine consideratione habitudinis ad absolute futura declarari solet obiectiva veritas in propositionibus enuntiantibus actus liberos, qui sub conditione aliqua forent. Quod in duabus propositionibus conditionatis contradictoriis enuntiatur: si Petrus costitueretur in his adiunctis actus primi,

in quibus ab eius libertate penderet peccare vel non peccare, Petrus *peccaret,* Petrus *non peccaret;* ex his inquam duobus enuntiatis unum est determinate verum, alterum determinate falsum. Neque sane potest esse utrumque verum neque utrumque falsum; vel enim peccaret vel non peccaret, non autem posset simul et sub eodem respectu peccare et non peccare. Illud quod faceret, esset determinate hic actus peccati vel determinate negatio peccati; actus enim indeterminatus esse non potest. Est ergo unum ex duobus determinate verum, et alterum determinate falsum; licet intellectui finito non constet, quodnam ex duobus sit verum, quodnam falsum. At intellectus infinitus ex ipsa sua perfectione absoluta necessario cognoscit omne verum, ut obiective se habet. Ergo etiam cognoscit, quodnam ex illis duobus sit verum, quodnam falsum.

3^{tio}. Si haec ita sunt, nonne tolli videtur ipsa libertas creata, ad cuius explicationem et conciliationem cum infallibili providentia Dei diligentiorem considerationem *scientiae mediae* potissimum necessariam esse dicimus? Haec difficultas exclusa est iis omnibus, quibus in thesibus superioribus demonstravimus libertatis nostrae integritatem sub infallibili *scientia visionis.* Veritas ab aeterno cognoscibilis liberorum actuum tam eorum, qui forent sub conditione quam absolute futurorum, consistit in ipsa libera electione voluntatis et in existentia liberi actus; sed in existentia pro diverso statu *absoluta* aut *hypothetica,* sicut verum ipsum est diversum. Quia voluntas libere *ponit* hunc actum, vera est et cognoscitur ab aeterno positio huius actus pro hoc tempore; et si voluntas, ut potest, poneret alium actum, hic alius eodem modo ab aeterno cognosceretur: quia voluntas libere *poneret* hunc actum, si constitueretur in his determinatis conditionibus, vera est et cognoscitur ab aeterno positio huius actus *futura sub hypothesi, si voluntas constitueretur in his conditionibus;* et si sub hypothesi horum adiunctorum voluntas, ut posset, se determinatura foret ad actum alium, aeque vera esset et cognosceretur sub eadem hypothesi positio huius alterius actus. Unde habitudo, quam in superioribus thesibus de-

monstravimus actuum liberorum absolute futurorum ad scientiam *visionis*, eadem intercedit inter actus qui forent sub conditione et inter scientiam *mediam*. Videlicet *ratione prior* concipi debet tamquam terminus scientiae obiectiva veritas, quod actus sub tali conditione futurus esset, quam terminatio divinae scientiae ad ipsum hunc actum: propterea non haec scientia Dei est causa, ut actus foret; sed veritas liberi actus sub conditione futuri est ratio, cur talis sit terminatio scientiae. Quare non solum a mea libera electione pendet, ad qualem meum actum liberum (inter eos omnes, ad quos libertas sive per se sive elevata et confortata per gratiam extenditur) aeterna scientia visionis terminetur; sed pendet ab eadem mea libertate, ad qualem actum ex omnibus mihi liberis sub hypothesi, si constituerer in talibus conditionibus actus primi, scientia media referatur. Infallibilis ergo scientia Dei, quid homo sub quavis conditione, si in ea constitueretur, acturus esset, non magis officit libertati quam infallibilis visio, quid homo verificata conditione reipsa acturus sit.

Posset aliquis quaerere, quomodo actus qui foret sub conditione, possit dici in potestate liberi arbitrii, quando hic actus et hoc liberum arbitrium reipsa numquam erunt; sed tantum essent, si conditio poneretur. In hac speciosa obiectione fallaciter confunditur absolute futurum cum eo, quod solum foret sub certis conditionibus numquam verificandis. Assumitur scilicet in obiectione potestas arbitrii et dependentia actus realiter existens, quae sane contradictionem involvit, si liberum arbitrium numquam erit. At nobis agitur de potestate indifferentiae, quam *haberet* liberum arbitrium, si existeret et constitueretur in certis adiunctis actus primi; et de dependentia actus, quae in ea hypothesi *esset*. Hanc potestatem et hanc dependentiam actus et liberam electionem quae tum *esset*, dicimus cognosci a Deo, non autem potestatem, dependentiam, et electionem quae realiter *est et existit*.

Similis est fallacia in altera difficultate, qua solet dici: huiusmodi actus liber qui foret sub conditione, nihil est in se ut patet, nihil est in causa, nisi admittatur decretum

divinum, quod antecedenter ad liberam electionem creatae voluntatis praedefiniat hunc actum, ut esset, si conditio verificaretur. Si ergo Deus dicitur citra huiusmodi decretum cognoscere actum in se, dicitur Deus cognoscere nihil. Hoc argumentum probat optime, quod probatione non indiget, talem actum (in eo signo, quo cognoscitur per scientiam mediam) non existere realiter, nec esse absolute futurum; at non probat, quod talis actus etiam nihil foret in se, si verificaretur hypothesis actus primi proximi. Deus non dicitur cognoscere actum ab aeterno existentem nec existentem pro aliqua temporis differentia; sed cognoscit, quod actus ille realiter nihil est et realiter nihil erit, nisi verificetur aliqua hypothesis; et quod esset aliquid, scilicet ipse liber actus in se, si hypothesis verificaretur. Realitas actualis et obiectum formale divinae intellectionis sicut in omni alia ita et in hac scientia, de qua nunc agimus, est ipsa divina essentia, quae ut idea et repraesentatio infinita omnis veri divino intellectui exhibet omne verum non solum realiter aliquando existentium, sed etiam possibilium, et eorum quae in se possibilia sub aliqua conditione realiter existerent. Quod non ita intelligi debet, ac si divina essentia *a priori* necessario exhiberet intellectui has determinatas existentias contingentes sive ut reales sive ut futuras sub conditione; hoc enim posito iam existentiae necessariae et non contingentes essent: sed essentia divina exhibet intellectui divino omne verum, ut obiective se habet; unde veritas existentiarum contingentium, quae sive realiter aliquando sunt sive sub conditione forent, non potest determinate exhiberi nisi consequenter ad suppositionem, quod sunt vel forent pro aliqua temporis differentia vel sub aliqua conditione. (Cf. th. XXXVII. XLII.)

4°. Denique de decretis illis divinis *subiective absolutis* et *obiective conditionatis*, quibus Deo opus esse aliqui dicunt ad cognitionem actuum liberorum sub conditione futurorum, quid sentiendum nobis videatur, satis constare potest ex dictis in th. XLIII.

Itaque *a*) non minus repugnat sanctitati et bonitati Dei decretum antecedens ex obiecto conditionatum, quo decernat,

ut fieret sub hypothesi actus inseparabilis a pravitate peccati, quam repugnant antecedentia simpliciter absoluta decreta ad praedefiniendos actus inseparabiles a ratione peccati. Iam vero Patres plerumque de hac media scientia Dei agunt, quatenus habet pro termino peccata, quae sub aliqua hypothesi committerentur. Omnino ergo tenendum est, citra huiusmodi decreta dari aliquam scientiam liberorum actuum, qui sub conditione forent. Quod si concedendum est, iam in omnibus actibus sub conditione futuris eadem est ratio cognoscibilitatis in se ipsis.

b) Universim huiusmodi decreta absolute antecedentia et praedefinientia actum liberum repugnant ex parte termini, quia actus qui dicitur liber, iam liber non esset. Praedefinitiones enim huiusmodi simpliciter omnem praescientiam et scientiam conditionatorum antecedentes necessario constituunt in actu primo proximo creatae voluntatis aliquid intrinsecum, cui absolute repugnet, ut voluntas actum praedefinitum non eliciat; hoc autem posito tollitur voluntatis indifferentia activa ad utrumlibet in actu primo, atque adeo excluditur libertas ad actum secundum. Tum repugnantiam praedefinitionis actuum inseparabilium a ratione peccati tum exclusionem libertatis, si statuantur praedefinitiones absolute antecedentes scientiam conditionatorum, probatam habes in thesi commemorata XLIII.

c) Christus Dominus exprobrat Galilaeis Matth. XI. 21. impoenitentiam ex eo, quod Tyrii poenitentiam acturi fuissent, si eis concessa fuissent auxilia, quibus resistebant Galilaei. At exprobrationi huic nullus est locus, si praeter eadem auxilia quibus ambo consentire et ambo resistere possint, additur pro Tyriis decretum independens ab eorum voluntate, quo praedeterminarentur ad poenitentiam ita, ut vi huius praedeterminationis repugnaret poenitentiam non sequi; dum interim haec praedeterminatio, sine qua dicitur impossibilis actus secundus poenitentiae, Galilaeis negatur, immo eis datur praedeterminatio ad entitatem actuum impoenitentiae (1). Ergo ut locum habeat haec Christi veritatis aeternae

(1) Rem hanc Nicolaus Martinez opportune illustrat. « Si quis ita loqueretur: muri Romani fortiores sunt arce Mantuana, quia iisdem

exprobratio, necesse est dicere, sub iis conditionibus, sub quibus Tyrii aeque ac Galilaei resistere potuissent, Deum cognoscere Tyrios non restituros sed consensuros fuisse: non ergo in huiusmodi decreto praedefiniente consensum cognoscit Deus consensum liberum, qui foret sub illis conditionibus; sed solum eo, quia verum est, quod essent libere consensuri.

Ceterum si asseritur, voluntatem creatam nihil velle posse nisi ad actum praedeterminetur et applicetur operatione Dei, cui resistere non potest; non intelligo, cur nonnulli huius opinionis theologi necessaria putaverint illa decreta divina *subiective absoluta* et *obiective conditionata,* ut ipsi loquuntur. Illa enim sententia admissa evidens est, absque ullis actualibus decretis esse in Deo hanc et non aliam scientiam *simplicis intelligentiae* relate ad actus voluntatum creatarum: ad quos actus voluero praedeterminare voluntatem creatam, illi erunt; ad quos non praedeterminavero, illi non erunt; sicut eâdem scientiâ *simplicis intelligentiae* Deus cognoscit e. g. si voluero mentem creatam illustrare tali lumine et voluntatem excitare tali motione supernaturali, erit talis cogitatio et talis affectio indeliberata; et sine hoc lumine et hac motione cogitatio et affectio supernaturalis non erit. Disputatio itaque de huiusmodi decretis parum videtur proficua, sed totum eo tandem revocatur, utrum actus primus proximus sit indifferens (indifferentia activa) ad utrumlibet, ut in superioribus satis declaravimus. Quod si admittitur, iam sub conditione, si voluntas constitueretur

tormentis bellicis, quibus illi resistunt, haec vinceretur; intellige tamen, quod arx Mantuana quateretur globis quadraginta librarum, muros autem Romanos quati solo exploso pulvere tormentario: certe irridendus esset et loqui per iocum putaretur. Ita Christus Dominus locutus est iuxta explicationem adversariorum. O Galilaei duriores estis Tyriis, quia eisdem virtutibus, quibus vos resistitis, illi cederent et vincerentur; intellige tamen, illos cessuros fuisse virtuti praedicationis meae addita praemotione physica praedeterminante irresistibiliter ad fidem, qua praemotione vos caretis; nec solum caretis, sed et praedeterminatione contraria estis irresistibiliter praedeterminati ad actum infidelitatis secundum suam entitatem » Martinez de Scientia Dei Controvers. III. disp. III. sect. 4.

in hoc tali actu primo, actus secundus liber non sequitur infallibiliter nisi ex suppositione, quod voluntas libere ad eum se determinatura esset. Ideo hic determinatus actus secundus liber, qui foret sub conditione, e. g. quod Petrus, si constitueretur in tali actu primo, peccaret infallibiliter ita, ut oppositum repugnet, cognoscibilis non est, nisi in se ipso, quod scilicet cognoscitur ipsa libera determinatio, quae in illis adiunctis foret: nec aliud est reliquum, quam ut haec conditionata veritas actus in se admittatur, vel contra doctrinam ex Scriptura et Patribus et sensu ac consensu christiano in superiori thesi demonstratam negetur Deo infallibilis cognitio liberorum actuum, qui forent sub conditione. Vide Suarez Opusc. de scient. futur. l. II. c. 4. n. 13. sq.; c. 7. n. 15. sq.; Lessium de gratia effic. c. 20. n. 7. 8; Didac. Ruiz de sciènt. Dei disp. 75; Bastidam in Congreg. XXXV. (apud Livin. de Meyer. Hist. de Auxil. l. V. c. 47.).

SECTIO V.

DE VOLUNTATE DEI SALVIFICA.

CAPUT I.

DE RATIONE MULTIPLICITER DISTINGUENDI VOLUNTATEM DIVINAM IN SE SIMPLICISSIMAM.

THESIS XLVII.

De voluntate Dei antecedente *et* consequente.

« Licet divina voluntas in se unus sit actus simplicissimus, nobis » tamen pro diversitate obiectorum ad quae refertur, opus est multi» plici consideratione et distinctione rationis; circa voluntatem vero » salvificam, maxime necessaria a ss. Patribus et theologis usurpata » distinctio est in voluntatem *antecedentem* et *consequentem*. Qua in par» titione iuxta eorundem Patrum ac veterum theologorum nominatim» que S. Thomae et S. Bonaventurae doctrinam terminus, prae quo vo» luntas salvifica *antecedens* dicitur vel *consequens*, est praevisio libe» rorum actuum creaturae, non autem ante omnem praevisionem prae» definita manifestatio iustitiae et pulchritudo universi. »

I. Ex iis, quae de divina simplicitate et de distinctionibus rationis superius demonstrata sunt, satis constat *a*) divinam voluntatem concipi non posse velut potentiam, quae diversos eliciat actus; sed esse eam unum simplicem actum ipsamque divinam essentiam spectatam sub ratione volitionis, quae pro obiecto principe et necessario habet ipsum bonum infinitum et essentiale; ad bona vero alia, ut sint, absque ulla sui mutatione libere terminatur (vide p. 307. sq.). Constat *b*) eandem volitionem infinitam eminenter aequivalere multis actibus, quatenus illa una terminatur ad multa obiecta diversa, in quae voluntas finita non nisi distinctis diversisque actibus ferri potest. Unde sicut in divina volitione omnis distinctio realis negari debet, ita distinctiones virtuales, ut a nobis inadaequatis conceptibus intelligitur, necessario sunt admittendae (vide p. 159.). Quamvis igitur indubitatum sit, quod aiunt PP. cum Cyrillo Alex. dialog. V. de Trin. T. V. p. 555, « non distinctam esse divinam voluntatem ab ipso Deo, et qui voluntatem dicat, ipsam Patris ac Filii signifi-

care naturam, » multipliciter tamen PP. iidem divinam voluntatem distinguunt prae diversa ratione obiectorum, ad quae illa porrigitur.

II. Potissima est apud ss. Patres frequens et ab ipsis lucidissime declarata distinctio voluntatis *antecedentis* seu *primae,* et voluntatis *consequentis* sive *secundae. Antecedens* et *consequens* nomina sunt relativa; antecedere enim aliquid intelligitur prae alio posteriori, et consequi relate ad aliud prius sive re sive ratione. Quaeritur ergo, quis sit terminus, prae quo voluntas Dei dicatur *antecedens* et *consequens.* Solutio huius quaestionis tanti est momenti, ut ab ea velut a suo principio ac fundamento pendeat sincera interpretatio fere totius doctrinae de voluntate salvifica et de praedestinatione ad gloriam.

Non defuerunt aliqui Scholae theologi inde a saec. XVI, qui ut suas sententias de praedestinatione, de praedefinitione omnium actuum nostrorum absolute antecedente praescientiam, et de modo praemotionis atque efficacis gratiae conciliarent cum doctrina catholica de *antecedente voluntate salutis omnium hominum,* coacti sunt defendere non liberos actus nostros praevisos sed plane alium esse terminum, prae quo voluntas Dei *antecedens* dicatur et *consequens.* Proximam occasionem suae interpretationis sumpserunt ex quadam voluntatis utriusque explicatione, quam habet S. Thomas 1. q. 19. a. 6. Docet ibi Angelicus, voluntatem *antecedentem* esse eam, qua Deus vult *bonum secundum se consideratum:* quia autem aliquando id, quod secundum se consideratum esset bonum, ex aliquo adiuncto bonum esse desinit; inde ait fieri, ut voluntate *consequente,* quae refertur ad *rem consideratam secundum omnia adiuncta,* Deus quandoque nolit id, quod vult voluntate antecedente. Haec adiuncta, ex quibus fiat, ut Deus voluntate *consequente* non velit omnium hominum salutem, affirmarunt illi interpretes non intelligi apud S. Thomam peccata hominum, sed longe aliud omnino independens a libera hominum voluntate. Est scilicet ex eorum opinione adiunctum, quo Deus movetur ut salutem innumerabilium hominum nolit, quod, si omnes salvarentur, iustitia Dei non satis manifestaretur, et minor esset *pul-*

chritudo universi. Unde aiunt illi, terminum, prae quo Dei voluntas salvifica dicitur *antecedens* vel *consequens,* nequaquam esse praevisam sanctitatem vel pravitatem creaturae, ut nos asserimus: sed voluntatem *antecedentem* esse, qua Deus vult salutem omnium spectatam per se, praecisione facta ab eo adiuncto, quod haec omnium salvatio impediret « maius bonum universale et pulchritudinem universi; » voluntatem *consequentem* esse, qua Deus considerato illo adiuncto boni maioris vult salutem praedestinatorum tantum, salutem aliorum non vult.

Utrum fideliter retulerimus opinionem, quam refellendam suscipimus, iudicetur ex propriis verbis eorum interpretum, quae ita habent. « 1°. Dicitur voluntas antecedens, non quia antecedat bonum vel malum usum nostri arbitrii; sed quia antecedit voluntatem, qua Deus fertur in obiectum consideratum cum aliquo adiuncto, quae est consequens consideratio eius. » 2°. « Si consideretur salus reproborum (i. e. non praedestinatorum, dum adhuc fruuntur hac vita) secundum se et absolute, sic est a Deo volita; si autem consideretur, ut habet (salus) adiunctam privationem aut carentiam maioris boni, videlicet *boni universalis providentiae divinae, pulchritudinis universi, manifestationis iustitiae divinae in reprobis, et maioris splendoris misericordiae eius in electis,* sic non est volita a Deo. Et secundum hoc asserimus, quod voluntate consequente Deus non velit omnes salvos fieri, sed solos praedestinatos. » 3^{io}. « Non est necesse, quod Deus voluntate antecedente velit oppositum eius, quod vult voluntate consequente » (1). 4°. « Voluntas antecedens importat formaliter in Deo actum conditionatum, quo *vellet* salutem omnium, nisi ex hoc impediretur pulchritudo universi et

(1) Quod dicitur hoc 3^{io} numero est verissimum et a nobis conceditur, quando terminus, prae quo voluntas salutis dicitur *antecedens* et *consequens,* est sanctitas; tum enim Deus, sicut vult salutem hominis voluntate antecedente conditionata, ita praevidens conditionem verificatam vult salutem voluntate consequente et iam absoluta. At si terminus, prae quo fit distinctio, ut in omnibus reprobis, est finalis status peccati, voluntas consequens iustae damnationis vult sane oppositum eius, quod vult voluntas antecedens.

bonum universale divinae iustitiae et misericordiae » Didac. Alvarez de Auxil. disp. XXXIV. nn. 3-5. p. 260. 261.

At vero apud SS. Patres et theologos vetustiores certissime dicitur voluntas salvifica *antecedens*, quatenus ratione antecedit et nondum supponit praevisionem liberorum actuum creaturae; *consequens* vero, quae est consequenter ad liberos actus praevisos hosque supponit.

Nam *a*) voluntas *antecedens* dicitur a Patribus ea, quam Deus ex se et ex insita sua bonitate concipit; voluntas *consequens* dicitur ea, quam Deus concipit provocatus velut nostris liberis actibus. Unde *b*) voluntate *antecedente* Deus, cuius natura bonitas, qui « diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit; » « qui amat animas; » « cui non sunt necessarii homines impii » Sap. XI. 25. 27; Eccli. XV. 12; non vult nisi suae bonitatis communicationem licet secundum gradus diversos, non vult nisi quod creaturae rationali creatae ad suam imaginem undequaque bonum est; voluntate autem consequente Deus vult aliqua, quae solum suppositis malis creaturae actibus in se bona sunt, et creaturae peccatrici mala sunt privationesque magnorum bonorum. *c*) Praevisis itaque bonis actibus creaturae liberae Deus vult voluntate *consequente* bona, quae etiam vult voluntate *antecedente;* praevisis autem malis actibus creaturae liberae vult Deus aliquando, quae bona non sunt nisi consequenter ad eos actus, et quae voluntate *antecedente* non vult.

Quamvis igitur voluntas *antecedens* et *consequens* sit etiam prae meritis bonis; quia tamen ibi obiectum prae utraque ratione voluntatis non est diversum, contra vero quia obiectum voluntatis consequentis est irrogatio poenae, ubi terminus distinguens sunt praevisa merita mala: ideo Patres voluntatem *consequentem* frequentissime hoc altero modo considerant, prout est voluntas iustitiae punientis *consequens ad opera nostra mala.* « Beneplacitum, inquit Chrysostomus hom. I. in Eph. n. 2, ubique est voluntas *praecedens;* est enim praeter hanc etiam alia voluntas. Sic *prima* voluntas est, ut non pereant, qui peccaverunt; voluntas *secunda* est, ut pereant qui *mali facti sunt*. Non enim profecto necessitas eos punit sed voluntas... Beneplacitum itaque

dicit Paulus voluntatem, quae est *prima,* quae est vehemens, quae est cum desiderio voluntas » (1). Ex Chrysostomo Damascenus suam expressit doctrinam, quem deinde Scholastici secuti sunt. « Nosse oportet, ait Fid. ortodox. II. 29, quod Deus *antecedenter* vult omnes salvos fieri; non enim ut nos puniret, sed ut participes essemus eius bonitatis, nos condidit utpote bonus. *Peccantes* autem vult puniri ut iustus. Dicitur igitur voluntas *prima, antecedens,* et *beneplacitum* (ἐυδοκια), quae ex ipso est; voluntas autem *secunda* et *consequens* et *permissio,* quae est *ex nostra causa* » (2). Eadem fere dial. cont. Manichaeos n. 79. iterum repetit, et illustrat comparatione cum terreno iudice, quam deinde S. Thomas adoptavit 1. q. 19. a. 5, et qua ante ipsum eodem modo usus est S. Gregorius M. (si is est auctor) in 1. Reg. l.II. c.2. n.20. « Quamvis, inquit Damascenus, volens iudicet (puniat), non tamen voluntate *antecedente* sed *consequente.* Voluntas quidem *antecedens* est, quod quis vult a se ipso; voluntas *consequens* est, quae proficiscitur *ex causa aliorum, quae fiunt.* Antecedenter enim ex se ipso Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis pervenire, *nobis autem peccantibus* vult nos puniri ad utilitatem. Et antecedens quidem Dei voluntas est bonitatis, consequens vero est iustitiae eius » (3). Eodem modo et verbis paene eisdem loquuntur PP. alii, ut ante reliquos Tertull. contr. Marc. II. 11. « Bonitas Dei *prior* secundum naturam, severitas *posterior* secundum causam; illa ingenita, haec accidens; illa propria, haec accommodata; illa edita, haec adhibita. » Post ceteros

(1) *Πανταχου γαρ ἐυδοκια το θελημα ἐστι το προηγουμενον. ἐστι γαρ και ἀλλο θελημα. ὁιον θελημα πρωτον το μη ἀπολεσθαι ἡμαρτηκοτας, θελημα δευτερον το γενομενους κακους ἀπολεσθαι. ὀυ γαρ δη ἀναγκη ἀυτους κολαζει ἀλλα θελημα κ. λ.*

(2) *Λεγεται ὀυν το μεν πρωτον, προηγουμενον θελημα και ἐυδοκια, ἐξ ἀυτου ὀν. το δε δευτερον, ἑπομενον θελημα και παραχωρησις ἐξ ἡμετερας ἀιτιας.*

(3) « Ex hoc quod dicitur Deus pronior ad miserendum quam ad puniendum.... ostenditur, quod Deus miseretur secundum id, quod ex eo est, punit autem secundum id, quod ex nobis est, quod est tale, ut ordinatum esse non possit nisi in poenam. Unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi praeter intentionem voluntatis antecedentis, secundum voluntatem consequentem » S. Thom. de verit. q. 28. a 3. ad 15.

S. Bernardus serm. 5. de Nat. Domini n. 3. scribit: « quod miseretur, proprium illi est; ex se enim sumit materiam et velut quoddam seminarium miserendi. Nam quod iudicat et condemnat, *nos eum quodammodo cogimus;* ut longe aliter de corde ipsius miseratio quam animadversio procedere videatur... Recte igitur non Pater iudiciorum vel ultionum dicitur sed Pater misericordiarum... eo magis, quod miserendi causam et originem sumat ex proprio, *iudicandi vel ulciscendi magis ex nostro.* »

Ex constanti hac Patrum doctrina desumpta est explicatio voluntatis salvificae antecedentis et consequentis tradita a S. Thoma, S. Bonaventura ceterisque vetustis theologis. Quod pertinet ad S. Thomam affirmamus, adiuncta, propter quae Deus voluntate *consequente* non vult salutem eorum, qui actu non salvantur, apud Angelicum numquam esse alia, quam peccata hominum. Quod si verum est, idem sane apud S. Thomam ac apud SS. Patres assignatur terminus, prae quo voluntas Dei distinguitur *antecedens* et *consequens*. Imprimis itaque S. Thomas in omnibus locis citandis, ubi de hac re agit, appellat ad doctrinam Damasceni, eiusque rationem distinguendi utramque Dei voluntatem omnino probat. Damasceni autem doctrina quam sit manifesta, superius vidimus. Sic de verit. q. 23. a. 2. primum ait, « huius distinctionis intellectum ex verbis Damasceni esse assumendum. » Tum post luculentam explicationem in corpore articuli, subdit ad 2: « aliquem hominem vult Deus salvari voluntate *antecedente* ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari *voluntate consequente propter peccata, quae in eo inveniuntur.* » Rursum in comment. in 1. Tim. II. lect. 1: « salus omnium hominum secundum se considerata habet rationem, ut sit volibilis, et Apostolus hic ita loquitur, et sic eius voluntas est *antecedens*. Sed si consideretur *bonum iustitiae et quod peccata puniantur*, sic non vult et haec est voluntas *consequens*. » Pariter in 1. dist. 46. q. 1. a. 1. qui totus articulus nullum relinquit tergiversandi locum: « consideratis omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur. » Audi ex Angelico, quae sint hae circumstantiae: « bonum enim est

eum, qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae, *nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia iniustum est... ideo istum hominem sub istis conditionibus consideratum non vult Deus salvari; sed tantum istum, qui est volens et consentiens: et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum,* non tamquam causam voluntatis (quae utpote ipsa Dei essentia non habet causam), sed quasi rationem voliti. » Hoc ipsum explicat ibi ad 5: « dicendum, quod istae conditiones quibus homo efficitur deordinatus a consecutione finis, *sub quibus existentem Deus eum salvum esse non vult, sunt ex ipso homine, et ideo totum quod sequitur, sibi imputatur ad culpam.* » Idem plane docet 1. q. 19. a. 6. « Iustus iudex antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus *antecedenter* vult omnem hominem salvari, sed *consequenter* vult quosdam damnari secundum exigentiam suae iustitiae. » Puto iudicis voluntas suspendendi hominem est consequenter ad homicidium, non autem consequenter ad necessitatem pulchritudinis reipublicae nullo adhuc supposito delicto. Ita ergo non necessitas manifestandi iustitiam ante suppositionem peccati, nec pulchritudo universi exigit, ut Deus non omnium velit salutem; sed presupposito aliquorum finali peccato exigentia iustitiae est, ut hi non salventur. Quomodo autem mala culpae, quae sane non sunt a Deo sed ab homine, a Deo ordinentur ad pulchritudinem universi, et ideo mala poenae *per accidens* conferant ad eandem, declarat S. Thomas 1. q. 19. a. 9. et 1. dist. 46. a. 4. (1). Ex hac porro ratione, quod Deus bonus etiam de malis potest bona facere, explicat 1. q. 23. a. 5. ad 3. post Augustinum, cur Deus mala culpae possit permittere, et voluntate *consequente* aliquos reprobare.

Eadem est doctrina luculentissima inter ceteros S. Bonaventurae 1. dist. 46. a. 1. q. 1. ubi citato Damasceno hanc subdit declarationem. « Voluntas *antecedens* est voluntas respectu eius, propter quod Deus hominem fecit, et est ir-

(1) Idem habes egregie declaratum a S. Prospero ad capit. Gall. cap. XV. n. XIII. (sive in epitome).

refragabiliter bonorum. Voluntas autem *consequens* est voluntas, non quae sequitur merita (in tempore iam actu existentia); sed *quae vult aliqua secundum scientiam meritorum*. Prima, scilicet antecedens, dicitur a Magistris *conditionalis*, sive voluntas qua Deus vult, quantum in se est. Secunda autem scilicet consequens dicitur *absoluta*. » Lege ibi reliqua.

Corollarium. Si voluntas salvifica *antecedens* intelligitur prae suo termino comparationis universaliter accepto, consideratur voluntas, ut se habet antecedenter ad praevisionem ipsius peccati originalis, et eo magis omnium liberorum actuum nostrorum. Si vero voluntas salvifica. ut fere semper fit in Scripturis et plerumque a ss. Patribus, spectatur, prout peccato originis supposito refertur ad genus humanum lapsum et reparatum, terminus, prae quo voluntas salutis aeternae dicitur *antecedens* vel *consequens*, est praevisio status finalis, qui futurus sit in gratia vel in peccato. Haec autem praevisio tum quoad adultos tum quoad parvulos includit multa, quae utrimque diverso modo se habent. Quamvis igitur abstrahendo a modo, quo homo perducitur ad statum gratiae vel manet in statu peccati, universim dici possit, terminum, prae quo voluntas salutis aeternae appellatur *antecedens* vel *consequens*, esse statum finalem huius vitae: in concreto tamen, spectando hunc terminum una cum suo modo, debet simpliciter dici, alium esse terminum, prae quo *antecedens* vel *consequens* est voluntas salutis parvulorum, quam adultorum. Sed de hoc discrimine alius erit dicendi locus.

THESIS XLVIII.

De distinctionibus voluntatis salvificae iuxta doctrinam S. Augustini.

« Ad verum sensum S. Augustini de voluntate Dei in negotio no-
» strae salutis semper invicta, cui nemo possit resistere, rite intelli-
» gendum non parum iuvat animadvertisse quasdam alias cum superiori
» connexas divinae voluntatis distinctiones, in voluntatem *absolutam*
» *actuque efficientem,* et in voluntatem, quae fertur in suum terminum
» *sub conditione* pendente etiam a libertate creata; in voluntatem *le-*
» *gislatoris* spectatam ex parte, et voluntatem *iudicis* spectatam ex in-
» tegro; in voluntatem denique spectatam *secundum omnia auxilia,* quae
» sunt in thesauris omnipotentiae, et in voluntatem *secundum auxilia*
» *quae Deus actu confert.* »

Potest quidem voluntas *conditionata,* et voluntas *legislatoris* comparari cum voluntate antecedente; et membra opposita, voluntas scilicet *absoluta,* et voluntas *iudicis* possunt quadamtenus revocari ad voluntatem consequentem. Attamen non omnis voluntas Dei antecedens est *conditionata,* sed potest etiam esse *absoluta.* Voluntas deinde *legislatoris* seu praecipiens sub ratione longe alia consideratur, quam voluntas antecedens. In postrema divisione voluntas spectata *secundum auxilia actu conferenda* respondet voluntati consequenti; sed alterum membrum, nempe voluntas spectata *secundum omnipotentiam Dei* nec cum antecedente nec cum consequente voluntate plene convenit. Quare distinctiones in hac thesi propositae non sunt omnino eaedem cum illa superiori distinctione voluntatis *antecedentis* et *consequentis.* Melius vero conveniunt cum modo considerandi, qui Augustino familiaris est, et ad eius doctrinam intelligendam non parum iuvant. Non sine causa ergo superiori illi distinctioni has alias superaddimus.

I. Voluntas *absoluta* universim spectata potest esse talis *antecedenter,* quae independenter a conditionibus absolute vult, ut terminus existat; vel potest esse absoluta voluntas *consequenter,* quae absolute vult existentiam termini verificata conditione. Unde voluntas *salvifica consequens* semper est etiam absolute efficiens et conferens ipsam salutem, ut

per se patet. At voluntas *salvifica antecedens* efficit quidem multa, quae per se ordinantur ad salutem; hanc tamen non vult sine conditione pendente etiam a libera hominum cooperatione quoad eos, qui cooperationis sunt capaces, seposita interim disputatione de voluntate salvifica quoad infantes. Sic ergo voluntas salutis *conditionata* et *absoluta* reducitur ad voluntatem *antecedentem* et *consequentem*, cuius utriusque distinctionis mutuam congruentiam optime declarat S. Bonaventura. « Voluntas antecedens dicitur a Magistris voluntas conditionalis sive voluntas, qua Deus vult, quantum in se est. Secunda autem scilicet consequens dicitur absoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem et illam non est secundum diversitatem affectionis sive modi volendi, qui sit in Deo; sed secundum rationem connotandi et intelligendi. Prout enim Deus dicitur velle omnium salutem, quantum in se est et antecedenter, connotatur in omnibus ordinatio ad salutem, tum ex parte naturae datae, tum ex parte gratiae oblatae; dedit enim eis Deus naturam, secundum quam possent eum cognoscere, et cognitum quaerere, et quaesitum invenire, et invento inhaerere, ac per hoc salutem obtinere. Gratiam similiter obtulit, dum Filium misit et obtulit, cuius pretium omnium saluti sufficit. Leges etiam et mandata tribuit salutis et ostendit. Ipse etiam praesto est omnibus inquirentibus, et prope est omnibus invocantibus eum. Velle ergo hominem antecedenter salvare est ordinatum ad salutem facere, et volenti pervenire non deesse. Unde velle antecedenter salvare non connotat salutem (actu collatam), sed ordinabilitatem ad salutem. Velle autem consequenter sive absolute salvare est dare salutem ei, quem praescit ad salutem perventurum per suum auxilium et gratiam, et connotat salutis eventum » S. Bonav. 1. dist. 46. a. 1. q. 1.

Voluntas itaque salutis *antecedens conditionata* transit ex praevisione conditionis adimplendae in voluntatem *consequentem absolutam* et effectricem salutis; ex praevisione vero hypothesis contrariae succedit voluntas *consequens absoluta* reprobationis. Expressas habes has absolutae et conditionatae voluntatis rationes apud S. Augustinum Enchirid. c. 103. 104. « Qui sine ullis ambiguitatibus, si in

coelo et in terra, sicut eum veritas cantat, omnia quaecumque voluit (voluntate absoluta) fecit; profecto facere noluit (non voluit voluntate absoluta), quodcumque non fecit. Quapropter etiam primum hominem Deus in ea salute, in qua conditus erat, custodire voluisset (voluntas conditionata),... si ad permanendum sine peccato, sicut factus erat, perpetuam voluntatem habiturum esse praesciisset. Quia vero peccaturum esse praesciebat, ad hoc potius praeparavit voluntatem suam (absolutam consequentem), ut bene ipse faceret etiam de male faciente, ac sic hominis voluntate mala non evacuaretur, sed nihilominus impleretur omnipotentis bona. »

II. Alia est apud Augustinum voluntatis divinae distinctio in voluntatem *praecipientem*, quae ab hominibus *non semper impletur;* et in voluntatem eandem, ut simul praecipiens est et *legem praemiis ac poenis sanciens,* quae *semper invicta est,* et quam nulla potestas nullaque voluntas creata valet impedire. Priori modo spectata est voluntas Dei, ut nos libere aliquid faciamus vel omittamus, ad quod exsequendum dat quidem auxilium et gratiam necessariam, ita tamen ut ei pro nostra libertate resistere possimus. « Si omnipotens est, cur oras, ut fiat voluntas eius? Quid est ergo: fiat voluntas tua? Fiat in me, *ut non resistam voluntati tuae...... fiet enim voluntas Dei in te, etsi non fit a te......* sive ergo bene sive male sit tibi, *fiet in te; sed fiat et a te* » Aug. serm. 56. (al. 48. de divers.) n. 7. Modo altero considerata est voluntas absoluta pro meritis reddendi praemium vel poenam, quae non est libere facienda ab homine; sed exsequenda ab omnipotente, et ideo semper invicta. Egregie quoad distinctionem utramque Augustinus mentem suam declarat l. de spirit. et litt. c. 33. n. 58. « Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium (voluntas praecipiens et offerens gratiam, cui tamen potest resisti), quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur (voluntas sanctionis). Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt (voluntas praecipiens non impleta); nec ideo tamen eam (spectatam ex integro) vincunt, verum se ipsos fraudant magno et

summo bono malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam (voluntatem antecedentem salutis et praecipientem) contempserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est; vinceretur autem, si non inveniret, quid de contemptoribus faceret, aut ullo modo possent evadere, quod de talibus ipse constituit (voluntate consequente et exsequente sanctionem). Qui enim dicit verbi gratia: volo ut hi omnes servi mei operentur in vinea, et post laborem requiescentes epulentur, ita ut, quisquis eorum hoc noluerit, in pistrino semper molat; videtur quidem, quicumque contempserit, contra voluntatem domini sui (praecipientem) facere: sed tunc eam (spectatam, ut est legis sanctio) vincet, si et pistrinum contemnens effugerit, quod nullo modo fieri potest sub Dei potestate. » Cf. Enchirid. c. 100. Ex Augustino doctrinam suam expressit S. Anselmus l. « Cur Deus homo » c. 15. « Quamvis homo vel malus angelus divinae ordinationi subiacere nolit, non tamen eam fugere valet. Quia si vult fugere de sub voluntate iubente, currit sub voluntatem punientem. Et si quaeris, qua transit? non nisi sub voluntate permittentis. Et hoc ipsum, quod perverse vult aut agit, in universitatis praefatae ordinem et pulchritudinem summa sapientia (voluntate consequente) convertit. » Cf. S. Th. 1. q. 19. a. 6.

III. Pelagiani salutem ab homine suis viribus naturalibus et meritis humanis obtinendam esse docebant. Unde quod multi non salvantur, unice inde esse putabant, quod homines, cum velle deberent, voluntate scilicet *nuda et naturae viribus,* ipsi nolunt. Deus quidquid salvâ humanâ libertate ad consequendam salutem homini conferre potuit, contulit *omnibus aequaliter:* quia omnibus dedit naturam et in ea plenam possibilitatem salutis, et ad superabundantiam praeterea omnibus aequaliter obtulit gratiam externam legis et doctrinae et exempli in Christo. Unde Dei voluntas salvifica *aequaliter* ad omnes refertur; quatenus vult salutem omnium, si viribus bonae naturae bene utantur. Hominum est viribus naturae salvare se ipsos, non autem Dei salvare homines; nec potest Deus sine laesione humanae libertatis operatione suae gratiae hominum convertere voluntates, et ex nolentibus

volentes facere. Error huic similis circa voluntatem Dei salvificam sequebatur ex principiis eorum Semipelagianorum, qui bonam voluntatem humanam necessario praecedere putabant, ut gratia possit subinferri. Vide S. Fulgent. de Incarn. et gratia ad Petrum diac. n. 56.

In directa oppositione adversus hos errores Augustinus in suis contra Pelagianos et Semipelagianos disputationibus doctrinam catholicam defendebat; unde etiam eius modus considerandi et loquendi rite intelligi nequit, nisi indoles errorum contrariorum in interpetrando Augustino diligentissime ob oculos teneatur. Quod ad praesens pertinet, doctrina Pelagiana Augustino occasionem praebuit voluntatem Dei sanctificatricem considerandi prae *tota amplitudine gratiarum et auxiliorum, quae eius omnipotentiae subsunt*. Prae hac omnipotentia Deo numquam deest modus, quo cor durum emolliatur; quo suadeatur ita, ut homini persuadeatur; quo ita vocet, ut homo vocantem non respuat. « Quis enim tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere? » S. Aug. Enchirid. c. 98. At vero si spectetur voluntas Dei prae gratiis singulis, *quas actu confert:* confert quidem omnibus gratiam sincera voluntate antecedente, ut homo vocantem non respuat; non tamen semper et non omnibus confert eas gratias, quibus praenoscit eos consensuros, non semper ita vocat, « quomodo scit eis congruere, ut vocantem non respuant. » Spectata voluntate Dei prae tota gratiarum possibilium amplitudine docet Augustinus, non posse fieri, ut effectus misericordiae Dei ab homine frustretur. « Non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur.... Hic dicet aliquis, cur ergo Esau non sic est vocatus, ut vellet obedire?... Quis audeat dicere, defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eandem fidem mentem applicaret voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iustificatus est?... Quis enim dicat, modum quo ei persuaderetur, ut crederet, etiam omnipotenti defuisse? » Ad Simpl.

l. 1. q. 2. n. 13. 14. Contra vero spectatis gratiis singulis, quas Deus actu confert, damnata est X. propositio Quesnelliana: « gratia est operatio manus Omnipotentis, quam nihil impedire aut retardare potest. »

Dum porro Augustinus omnipotentiam illam Dei, cui in promptu sunt omnes gratiae infinita quadam varietate, prae oculis habet; quandoque illam solam voluntatem, qua Deus gratiam confert sub praescientia consensus futuri, et qua consensus re ipsa obtinetur, appellat *voluntatem miserendi et voluntatem salvandi:* et ex opposito, quando sub praevisione hominem suâ utique culpâ restiturum gratiae conferendae, alia tamen, cui subiungeretur consensus, iusto sed occulto iudicio non datur; Deus dicitur ab Augustino *non velle misereri et non velle salvare;* non velle scilicet *voluntate absoluta* et *actu effectrice,* et non velle *secundum totam amplitudinem suae omnipotentiae.* Considerat S. Doctor Enchirid. c. 95. ex verbis Christi Matth. XI. 21. certum esse, Tyrios et Sidonios acturos fuisse poenitentiam, si gratia, quam in vanum acceperant civitates Galilaeae, illis concessa fuisset, et tamen *hanc* gratiam non fuisse eis donatam. De voluntate itaque actu effectrice et de voluntate omnipotente quam Deus erga Tyrios non habuit, debet intelligi quod subdit Augustinus: « nec utique Deus iniuste *noluit salvos fieri*, cum possent salvi esse, si vellet (al. vellent). Tunc (in altera vita) in clarissima sapientiae luce videbitur, quod nunc piorum fides habet.... quam certa, immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei; quam multa possit et non velit, nihil autem velit, quod non possit.... In coelo et in terra, quaecumque voluit, fecit, quod utique non est verum, si aliqua voluit et non fecit, et quod est indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret, quod volebat omnipotens, voluntas hominis impedivit. Non ergo fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. » Vide I. B. Faure in notis ad Enchiridion S. Augustini cc. 52. 95. 103.

Scholion. Est penes theologos Scholasticos alia voluntatis divinae distinctio primum ab Hugone Victorino commemorata (Summa sentent. Tract. I. c. 13. T. III. p. 195.), in voluntatem *beneplaciti* et voluntatem *signi.* Loquuntur de hac dis-

tinctione S. Thomas 1. q. 19. a. 11. 12; de verit. q. 23. a. 3, et alii omnes Scholastici in h. l. Summae et in 1. dist. 45. Voluntas *beneplaciti* (1) prout contradistinguitur a voluntate *signi*, est omnis Dei voluntas proprie dicta, tam antecedens quam consequens, tam conditionata quam absoluta. Voluntas *signi*, ut eam Scholastici intelligunt, non est ipsa Dei voluntas; sed est signum extrinsecum voluntatis divinae, quod metaphorice (potius metonymice) voluntatem appellari illi animadvertunt. Enumerant autem quinque huiusmodi signa seu obiectivas manifestationes voluntatis: « praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet. » Sunt videlicet: *praeceptum*, *prohibitio*, *consilium*, *operatio* et *permissio*. Hugo comprehendens nomine praecepti etiam consilium quatuor tantum signa voluntatis recenset. Ceterum per se manifestum est, *signum et manifestationem voluntatis* a Deo infinite bono et veraci esse non posse, quin ei respondeat voluntas aliqua proprie dicta, quam Deus *signo* manifestam fieri vult. Consideranti patebit, *praecepto*, *prohibitioni*, *consilio* semper voluntatem saltem antecedentem et beneplaciti; operationi et permissioni voluntatem aliquam saltem consequenter absolutam respondere. Dixi *signo* respondere semper voluntatem, quam Deus vult manifestare: non vero dixi, in Deo esse semper voluntatem, *quam homines ex signo colligunt;* possunt enim errare. Sic errasset, qui ex praecepto facto Abrahae collegisset, in Deo esse voluntatem, ut Isaac actu ipso immolaretur.

Hinc impia sane est Calvini distinctio in voluntatem Dei *manifestam* et *arcanam* ita, ut quod Deus *manifeste* se velle significet, fugam peccatorum, observationem legis, sa-

(1) Haec appellatio *voluntas beneplaciti* significatione admodum varia in diversis contextibus usurpatur. Quandoque enim voluntas *beneplaciti* strictius accipitur pro voluntate absoluta, et quae actu efficiat suum terminum in oppositione ad voluntatem conditionatam; alias *beneplacitum* dicitur pro simplici complacentia in ratione boni, etiamsi nullo modo sit voluntas efficax, quo sensu aliqui dicunt, voluntatem beneplaciti esse etiam circa bona mere possibilia. Denique in oppositione ad *voluntatem signi* appellatur *voluntas beneplaciti* omnis voluntas divina proprie dicta, ut in textu declaratum habes.

lutem omnium hominum, id voluntate *arcana* fieri nolit. In eundem censum venit distinctio Ioannis Piscatoris inter voluntatem *naturalem* improbationis, qua Deus odio habet peccata, et voluntatem *liberam,* qua decernat et velit, ut fiant peccata. Vide Petav. l. X. c. 10. n. 5.

CAPUT II.

DE DEI VOLUNTATE SALVIFICA ANTECEDENTE.

THESIS XLIX.

Voluntas Dei salvifica universalis demonstratur ex Scripturis.

« Voluntate antecedente Deum in hoc ordine generis humani lapsi » et reparati non eorum modo, qui salvantur; sed aliorum etiam velle » aeternam salutem, immo voluntatem hanc salutiferam ad omnes omnino » homines protendi rationis iam compotes, ex ss. Scripturarum doctrina » demonstratur. »

Non est nobis sermo de voluntate *simplicis complacentiae* in bonitate obiecti, quae in Deo concipitur non tam velut voluntas, quam velut iudicium necessarium de quavis ratione boni etiam mere possibilis; sed voluntatem asserimus, quae ex sese velit ipsum salutis effectum licet non citra conditionem ex parte liberae cooperationis hominum salvandorum. Haec autem salutis voluntas includit voluntatem exhibendi hominibus (saltem antecedenter ad impedimenta vel libere ab homine vel aliunde non autem directe a Deo interposita) omnia ea praesidia, sine quibus salus obtineri nequit, et quae ex sese sufficiunt, ut iis utentes homines salutem assequi possint. Quod Deus haec omnia praesidia hominibus praeparavit ex antecedente voluntate, ut per ea homines salventur, id significari solet, quando dicitur, esse in Deo *sinceram* voluntatem antecedentem salutis humanae. Neque vero in Deo voluntas ulla esse potest, quae sincera non sit.

Quaestio porro, utrum voluntas antecedens salutis etiam relate ad eos, qui actu non salvantur, sit voluntas *beneplaciti* an voluntas *signi,* locum omnino nullum habet. Quid

enim *signum* voluntatis salutiferae, operatio inquam divina ad nostram salutem et praeceptum, ut operemur salutem nostram, potest aliud significare nisi verissimam voluntatem in Deo, ut salvemur? Num forte suspicabimur cum Calvino, Deum infinite bonum et veracem velle interim *signis* fallacibus nobis persuadere, suam esse voluntatem ut salvemur, cum haec nulla re vera sit, sed sit potius voluntas *arcana* contraria?

Postremo animadvertatur ad quaestionis statum circumscribendum, sermonem hic esse non solum de voluntate absolute antecedente praevisionem etiam peccati originalis, sed de voluntate, quae referatur ad homines in hoc ordine lapso et reparato per Christum. Agitur ergo de voluntate salvifica *consequente quidem praevisionem naturae lapsae* in Adamo, sed *antecedente praevisionem sive actuum sive omissionum, quibus singuli adulti damnationis iudicium sibi arcessunt.*

Duas partes thesis complectitur, quae licet iisdem fere documentis revélationis ex Scriptura et Patribus theologice probentur, spectata tamen solemni et explicita Ecclesiae definitione non eodem gradu et sub eadem censura pars utraque proposita est; prior enim pars definita est esse *de fide,* pars altera hacterius non est definita sub hac censura, ut patet ex damnatione Propositionis 5ae Iansenii: « Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse. » Damnata est a Summis Pontificibus ut « *falsa, temeraria, scandalosa;* et intellecta eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat praedestinatorum mortuus sit, *impia, blasphema, contumeliosa, divinae pietati derogans, haeretica.* » Ex hac vero damnatione ipsa et ex paritate fundamentorum, quae videbimus, constat partem etiam secundam certam esse ita, ut sine temeritate negari non possit. His praemonitis sequitur demonstratio.

I. Voluntatem salvificam ad alios quoque praeter eos, qui reipsa salvantur, pertinere in hoc praesenti ordine lapsae et reparatae naturae, clamant ss. Scripturae universae. Docent enim, *a)* eos omnes qui credunt, per ipsum donum fidei a Patre dari Filio, Filio autem dari, quia vult Pater

misericordiarum, ut omnes per Filium salventur Io. III. 14-18; VI. 37-40; cf. XVII. 12. (1). Inter eos autem credentes esse, qui suo vitio salutem non sunt consecuturi, nemo dubitare potest, nisi qui cum Calvinianis, a quibus hac in re ipsi Ianseniani dissentiunt, absurde contendat nec gratiam fidei, nec ullum effectum sacramentorum, nec universim ullum donum supernaturale umquam concedi iis, qui non sunt inter praedestinatos, adeoque iis omnibus qui re ipsa non salvantur. *b*) Sicut Pater Filium unigenitum dedit, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam Io. III. 16; ita Christus Salvator rogavit Patrem pro omnibus credituris, ut sint in Patre et in Filio Io. XVII. 20. 21. Nec modo orationem, sed etiam praedicationem, sollicitudines, labores, miracula impendit ut congregaret filios Ierusalem, « quemadmodum avis congregat nidum suum sub pennis, » qui tamen noluerunt, ut Christus ipse illacrimans conquestus est Matth. XXIII. 37; Luc. XIII. 34. *c*) Ultra haec omnia Christus, testantibus Scripturis, vitam ipsam et sanguinem profudit pro universis saltem fidelibus etiam pro pereuntibus, atque ideo profudit, ut ab interitu servarentur Rom. VIII. 31. sq.; XIV. 15; 1. Cor. VIII. 11. Ideo *d*) fideles omnes dicuntur positi et destinati esse ad acquisitionem salutis 1. Thess. V. 9. 10; 2. Thess. II. 13. Deus enim vocationem ad fidem et iustificationem et gratias omnes dirigit in omnibus, quibus eas largitur, ad salutem aeternam; unde vita aeterna est finis gratiarum, quem Deus in iis largiendis intendit Rom. I. 16; VI. 22; 1. Pet. I. 9. Hic ordo gratiae ad salutem indicatur in s. Scriptura iis modis loquendi, quibus fides et iustitia christiana nullo facto

(1) Ne Ianseniani fateri cogerentur, etiam Iudam, sua culpa filium perditionis, inter eos fuisse, quos Pater dedit Filio cum voluntate antecedente salutis, verba Christi Io. XVII. 12. (« quos dedisti mihi, custodivi, et nemo ex eis periit *nisi* filius perditionis » *ει μη ὁ υἱος της ἀπωλειας*) in sua Montensi versione N. T. reddiderunt: « et nul d'eux ne s'est perdu, *mais celuy-la seulement* qui estoit enfant de perdition. » Non admodum differt interpretatio Estii in h. l. Vide Observations sur la nouvelle défense de la version du N. T. Rouen 1684. Observ. II. p. 17. sqq.; Tricassinum de Praedestin. p. 238. sq.

discrimine inter eos, qui actu salvabuntur, et alios qui tandem sua culpa peribunt, passim in omnibus fidelibus appellatur *vita aeterna* Io. III. 36; V. 24. 39; XVII. 3; Act. V. 20; XI. 18.

II. Immo docent Scripturae, voluntate sua salvifica Deum complecti omnes omnino homines. Probabimus id primum ex testimonio explicito et clarissimo 1. Tim. II. 1-6, ad quod proinde interpretatio aliorum locorum, si quae sunt obscuriora, ex lege hermeneutica exigi debet. Subiiciemus deinde capita doctrinae ex aliis Scripturae locis, quae eandem universalitatem voluntatis salvificae demonstrant et confirmant.

1°. Locus Apostololi ita habet: « Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes... *pro omnibus hominibus*, pro regibus et qui in sublimitate sunt, ut tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate; hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, *qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire: unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* » Duo in quaestionem veniunt, quae *extensio* et quae *proprietas* huius voluntatis ut omnes homines salvi fiant, doceatur ab Apostolo.

Quoad *primam quaestionem* verbis disertis et per se clarissimis, si in obvio suo sensu accipiantur, exprimitur extensio voluntatis salvificae ad omnes omnino homines, ut sola inspectione constat. In contextu autem non solum nihil est, quod suspicari sinat aliquam restrictionem; sed immo contextus evidenter demonstrat, sensum obvium verborum, quo exprimitur universalitas voluntatis divinae, ut omnes homines salvi fiant, esse sensum verum ab Apostolo intentum. Demonstrat id tum forma probationis, seu res illa ad quam persuadendam voluntas salutis omnium ab Apostolo inducitur; tum maxime duplex ratio, qua extensionem voluntatis salvificae ad omnes homines Apostolus ipse declarat.

a) Itaque iubet Apostolus fieri orationes « pro omnibus hominibus, » non solum pro fidelibus; sed immo directe loquitur de oratione pro infidelibus. Hoc autem studium orandi pro *omnibus hominibus* persuadet ex eo principio, quod Deus

« vult *omnes homines* salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. » Ergo ex mente Apostoli tam late patere debet fidelium voluntas ut omnes salventur, et inde oratio pro omnibus, quam late patet voluntas Dei ut omnes salventur. Atqui a fidelium voluntate et oratione quam Apostolus commendat, profecto nullus hominum excipitur. Ergo etiam a voluntate salvifica Dei nullus excipitur. Inde patet, illam verborum Apostoli interpretationem ab Augustino semel ac iterum commemoratam, quod Deus velit omnes homines salvos fieri, quatenus vult, ut nos velimus omnes salvari, non esse falsam; licet utique hic non sit sensus immediatus verborum « Deus vult omnes homines salvos fieri, » sed sit potius sensus argumentationis Apostoli. Insuper patet, hac interpretatione Augustiniana non solum non excludi, sed in ea includi et supponi universalitatem voluntatis Dei salvificae. Verum de hac re inferius dicemus.

Ad ampliorem declarationem solvenda est difficultas, quae opponi posset in hunc modum. Apostolus orationem pro omnibus et nominatim pro regibus et magistratibus non commendat, ut omnes salvi fiant; sed ut Christianis tranquillam vitam agere liceat in omni pietate. Hoc autem, scilicet *Christianos* vitam agere in omni pietate, dicit acceptum esse coram Deo, qui vult omnes homines salvos fieri. Ergo illi « omnes homines, » quos Deus dicitur velle salvos fieri, videntur esse *soli Christiani vitam agentes in omni pietate*. Difficultas necessariam reddit diligentiorem considerationem verborum Pauli. Incipiam ab ultimo inciso: *Deus vult omnes homines salvos fieri*. Haec verba imprimis Paulus ipse, ut mox demonstrabo, ita declarat, ut « omnes homines » necessario intelligantur omnes creati a Deo et omnes participes humanae naturae. Unde etiamsi totum quod in obiectione praemittitur, concederetur; tamen neganda esset *consequentia,* nec posset concedi, omnes homines intelligi solos Christianos; sed dicendum necessario esset, ab Apostolo ex principio universali, quod nempe Deus vult omnino omnes salvos fieri, probari propositiones particulares. Nimirum sensus esset: quia Deus vult omnes omnino homines salvos fieri, ideo imprimis acceptum

est coram Deo, ut Christiani tranquillam vitam agant in omni pietate, et ut ad hunc finem obtinendum orationes fiant pro omnibus hominibus et maxime pro illis, qui potissimum impedire aut promovere possunt tranquillitatem vitae. Hoc autem sensu admisso restringeretur probatio voluntatis salvificae universalis ad sola verba v. 4-6. « qui omnes homines vult salvos fieri » etc.: antecedentia vero v. 1-3. iam non possent, ut a nobis factum est, adhiberi ad probationem; sed solum non obstarent universalitati aliunde probatae. His praemonitis inspiciamus contextum, ex quo intelligemus fallaciam ipsius antecedentis in argumento opposito. In verbis: « qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, » Apostolus directe et explicite respicit infideles, qui nondum pervenerunt ad agnitionem veritatis; continetur autem in illis immediata ratio incisi praecedentis: « hoc acceptum est coram Deo, » ut patet ex ipsa forma constructionis: « hoc enim *bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.* » Unde quidquid sit illud bonum et acceptum coram Deo, certe non potest esse aliquid restrictum ad solos eos, qui iam pervenerunt ad agnitionem veritatis; sed debet esse aliquid pertingens ad eos, qui nondum pervenerunt et quos omnes Deus vult *venire ad agnitionem veritatis;* dicitur enim bonum et acceptum coram Deo sub hac ratione et formaliter, quatenus vult *omnes venire ad agnitionem veritatis*. Quid iam est, quod ab Apostolo dicitur acceptum coram Deo? Si est solum illud, quod immediate antecedit: « ut tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate, » hoc ex dictis debet pertinere etiam ad eos qui nondum venerunt ad agnitionem veritatis, et sensus huius incisi praecedentis tum necessario est: ut *omnes homines* vitam agant in omni pietate, nempe non solum ii qui iam pervenerunt ad agnitionem veritatis, sed etiam qui nondum pervenerunt, ut veniant et agant vitam in omni pietate. Contextus ergo tum esset: fiant orationes pro omnibus hominibus, pro regibus et magistratibus, ut omnes homines perveniant ad tranquillam vitam agendam in omni pietate; hoc enim ac-

ceptum est coram Deo, quia Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Si autem improbabile videtur, hoc incisum in prima persona: « ut vitam agamus in omni pietate, » ad alios extendi quam ad eos, qui iam actu sunt Christiani, incisum alterum: « hoc enim acceptum est coram Deo, » non potest referri ad illud immediate antecedens tantummodo; sed debet referri ad totum contextum antecedentem seu potius ad propositionem antecedentem principalem: *orationes fiant pro omnibus hominibus...* hoc enim acceptum est coram Deo, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Sane propositio princeps, quam Paulus vult persuadere, et ex qua ceterae in constructione grammatica pendent, est illa: « obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones (εὐχαριστίας) pro omnibus hominibus. » Huic universali deinde particularis quamvis in illa iam comprehensa subiicitur ex ratione speciali: « pro regibus et qui in sublimitate sunt, ut tranquillam vitam agamus. » Quando ergo datur ratio universalissima totius commendationis et suasionis: « hoc enim acceptum est coram Deo, » recte intelligitur hoc *acceptum Deo* esse totum quod praecessit, et quod persuadere vult Apostolus; hoc scilicet acceptum est coram Deo, fieri orationes pro omnibus hominibus etc. Rationem cur sit acceptum Paulus subdit, « quia Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. » Hoc ergo ipsum est, cur orandum et quod orandum pro omnibus hominibus, ut veniant ad agnitionem veritatis et salvi fiant.

Quando ergo dicitur in obiectione, Apostolum commendare orationem, ut tranquillam vitam agere liceat in pietate, distinguendum est: si vita in pietate intelligitur exoranda pro omnibus hominibus, *concedo* vel *transeat;* si intelligitur restricta ad eos solos, qui actu sunt Christiani, *subdistinguo:* haec est ratio specialis orandi pro regibus, *concedo;* haec est ratio generalis data ab Apostolo orandi pro omnibus hominibus, *nego.*

b) Si dubium aliquod manere posset, id omne tollitur ex modo, quo Apostolus ipse universalitatem voluntatis

salvificae declarat. Rationem huius voluntatis qua Deus vult omnes homines salvos fieri, Paulus duplicem affert: primam, quia Deus unus *Deus est omnium hominum:* « omnes homines vult salvos fieri; *unus enim Deus.* » Hoc argumento etiam alibi usus est Apostolus Rom. III. 29; X. 12, ut demonstraret, non solos Iudaeos verum etiam gentes sine distinctione inter Iudaeum et Graecum a Deo vocari ad fidem, ut per fidem et religionem christianam salventur. « An Iudaeorum Deus tantum, nonne et gentium? immo et gentium, quoniam quidem unus est Deus. » Ex doctrina igitur Apostoli ratio, quare Deus velit hominem salvum fieri, ea sola satis est, quod Deus est huius hominis. Nullus ergo hominum excipitur, nisi forte sint homines, quorum ipse unus verus Deus non sit Deus, et inducatur commentum Gnosticorum de duplici Deo, uno spiritualium, altero animalium et terrenorum hominum. Ratio secunda Apostoli est, quia « unus est mediator *Dei et hominum homo* Christus Iesus. » Sicut videlicet Christus unus et solus est condignus mediator ad Deum, quia habet naturam divinam; ita est ipse mediator pro hominibus, quia habet naturam humanam assumptam ex genere humano. Est itaque mediator inter Deum Patrem, a quo generatione habet communicatam naturam divinam, et inter homines, quorum assumpsit naturam humanam. Cf. Heb. II. 14-16. Unde ut aliquis comprehendatur sub Christi mediatione ac consequenter sub voluntate Dei salvifica, sufficit ut habeat specifice eandem naturam, et ut sit ex eo genere humano, ex quo Christus naturam assumptam habet; sufficit, inquam, ex Pauli doctrina esse hominem, ut et voluntas Dei salvifica et mediatio Christi ad eum extendatur. Ita ex eo, quod homo Christus Iesus per assumptam naturam humanam est mediator Dei et hominum, Apostolus ipse concludit: quod « dedit semetipsum redemptionem *pro omnibus.* » Ergo rursum, nisi velimus cum Docetis negare Christum assumpsisse naturam vere humanam ex genere humano, nobisque secundum eam esse consubstantialem, fateamur oportet, secundum doctrinam Apostoli mediationem ac redemptionem Christi et proinde voluntatem salvandi pertinere ad universum

genus humanum et ad omnes omnino humanae naturae participes. Cf. Laurentii Alticotii Dissertationem de antiquis et novis Manichaeis.

Remanet *quaestio altera*, qualis sit haec universalis Dei voluntas? Voluntas de qua Apostolus loquitur, quoad suam propriam rationem non est solum complacentia in bonitate obiecti, cuiusmodi est in quovis bono etiam mere possibili; sed voluntas est, ut *existat* salus omnium hominum; licet non absolute velit salutis existentiam, sed sub conditione pendente etiam a cooperatione hominum: et ideo ex parte Dei est voluntas actuosa et operatrix. Nam *a*) ob simplicem illam complacentiam nihil operantem Deus numquam dicitur in Scripturis nec dici potest velle salutem alicuius. Quis enim dicat, et quis tam serio, tam frequenter, tam sollicite inculcet, Deum velle salutem eorum, qui iam sunt in aeterna damnatione, sicut videmus a Christo et ab Apostolis repeti et commendari, Deum velle omnes homines salvos fieri. Simplex autem illa complacentia in bonitate obiecti est etiam circa salutem damnatorum et ipsius diaboli. *b*) Paulus non simpliciter dicit Deum velle salutem omnium, sed diserte enuntiat, obiectum in quod fertur divina voluntas, esse *existentiam salutis:* « vult omnes homines *salvos fieri*, et ad agnitionem veritatis *venire* » (σωθηναι και εις επιγνωσιν αληθειας ελθειν). *c*) Voluntas, ut omnes perveniant ad fidem et per fidem ad salutem, talis est, ut ex ea voluntate velit Deus « fieri orationes pro omnibus hominibus, » et quod longe maius est, ut ex ea voluntate Christus factus sit mediator omnium, et « ipse dederit semetipsum redemptionem (αντιλυτρον) pro omnibus. » Est igitur sine ullo dubio haec quam Paulus describit, voluntas Dei proprie dicta, ut omnes homines salvi fiant, atque ideo voluntas conferendi omnibus hominibus ex parte sua, quod ad assequendam salutem necessarium est. Ut tamen salus actu obtineatur, etiam ex parte hominum necessaria est cooperatio libera (de adultis enim nunc loquimur), atque ideo voluntas Dei, ut salus omnium hominum actu conferatur, est conditionata et antecedens.

2°. Quoniam iuxta declaratam Apostoli doctrinam oeco-

nomia redemptionis complectitur omnes omnino homines, et haec redemptionis universalitas originem habet ex universali misericordia et voluntate Dei, ut omnes homines salvi fiant; fieri non potest, quin haec universalitas voluntatis salvificae in Scripturis omnibus vel supponatur vel diserte praedicetur. Est enim « verbum reconciliationis » et « evangelium salutis » argumentum princeps Scripturarum, sicut generatim totius praedicationis apostolicae.

Sane *a*) docent passim Scripturae, Christi redemptionem et pretium sanguinis ad eos omnes pertinere, qui mortui in primo Adam indigent restauratione per Adam secundum. « Aestimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt » 2. Cor. V. 14. 15. « Si enim unius delicto multi (οἱ πολλοὶ universorum multitudo) mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi (quantum in se est) in plures (εἰς τοὺς πολλοὺς in eandem multitudinem universorum) abundavit Rom. V. 15. *b*) Inde Scripturae instituta comparatione inter omnes homines et inter fideles, qui abundantiores fructus redemptionis actu ipso percipiunt, constanter affirmant, voluntatem salvationis et ex ea permanantem redemptionem ad omnes quidem fideles, at non ad solos, sed etiam ad alios omnes homines pertinere, quamvis in fidelibus fructus sit maior et felicior. « Ipse est propitiatio (ἱλασμὸς sacrificium propitiationis) pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi » 1. Io. II. 2; « qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium » 1. Tim. IV. 10. *c*) Mirabilis Dei longanimitas in peccatoribus sustinendis et monendis ad poenitentiam etiam iis, qui vocationi non sunt obsecuturi, constanter commendatur et explicatur in Scripturis ex infinita Dei misericordia et voluntate, qua neminem vult perire. Sic S. Petrus (2. Pet. III. 9.) iis qui exprobrabant fidelibus: « ubi est promissio aut adventus eius? » respondet: « non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam existimant, sed patienter agit propter vos (text. gr. vulg. εἰς ἡμᾶς), nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. » Cf. Rom. II. 4. 5. Ita pariter in V. T. cohortationes Dei ad poenitentiam promanant ex vo-

luntate, de qua generatim Deus iurat apud semetipsum: « vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii; sed ut convertatur impius a via sua, et vivat. Convertimini a viis vestris pessimis, et quare moriemini domus Israel? » Ezech. XXXIII. 11; cf. XVIII. 23. Insignis est huius misericordiae Dei ex universali voluntate salvifica commendatio Sap. XI. 24–XII. 18, ubi Deus Aegyptios et impios Chananaeos non uno impetu, sed paulatim exterminasse narratur. Finis quem Deus in hoc punitionis modo spectabat, ita describitur: « eos qui exerrant, partibus (κατ' ὀλιγον paulatim) corripis, et de quibus peccant, admones et alloqueris, ut relicta malitia credant in te Domine. » Ratio autem huius misericordiae est ipsa Dei bonitas, quae verbis mirificis a s. scriptore commendatur, pertinens ad omnes omnino homines, qui sunt creaturae Dei. « Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt Domine, qui amas animas.... Virtus enim tua iustitiae initium est, et ob hoc quod omnium Dominus es, omnibus te parcere facis » (και το παντων σε δεσποζειν, παντων φειδεσθαι σε ποιει). Lege reliqua ibidem. *d*) Ex his simul apparet, hanc plane universalem Dei voluntatem supponi in omnibus testimoniis n. I. allatis ad probandum, non solos praedestinatos, sed alios quoque voluntate Dei salvifica antecedenti comprehendi. Si enim Deus vult omnes homines ad agnitionem veritatis pervenire, ut omnes salventur, et nemo eorum pereat; profecto Pater, quantum ex se est, vult omnes dare Filio, non autem eos tantum, qui per fidem susceptam actu aliquando dantur: Filius proinde non pro illis tantum, qui ei dati actu sunt; sed pro omnibus rogavit Patrem, labores et sanguinem suum impendit: gratiae pariter non solum illae, quae actu acceptantur ab hominibus consentiendo; sed etiam illae, quas Deus offert, et quantum ex se est, parat omnibus hominibus, licet non acceptentur, a Deo ex hac voluntate et intentione praeparantur, ut omnes iis consentiendo salvi fiant. Quod autem Christus Io. XVII. 9. pro *mundo*, formaliter ut inimicus est Deo, Christo, et eius regno, non rogat Patrem, verissimum quidem est; sed advertatur, quomodo et quid illic roget Salvator. Rogat Patrem, exhibendo velut motivum fidem

et dilectionem discipulorum, et vicissim Patris dilectionem erga ipsos; postulat autem pro illis perseverantiam in fide et charitate, in qua iam sunt. « Pater sancte serva eos in nomine tuo. » At pro mundo nec ex illo motivo, nec perseverantiam in bono, quod iam esset assecutus, rogare potuit. Rogat pro illo non ut *perseveret* esse, quod est; sed immo ut *desinat* esse quod est, mundus infidelis et inimicus, quod videre est vel in hac ipsa oratione v. 21: « ut *credat mundus*, quia tu me misisti. »

THESIS L.

Voluntas Dei salvifica universalis demonstratur ex doctrina Patrum.

« Genuinum esse eum, quem diximus ss. Scripturarum sensum, totius » antiquitatis catholicus intellectus certos nos reddit. Docent enim ss. Pa- » tres unanimes, velle Deum omnes homines salvos fieri voluntate an- » tecedente, quam ex sese suaque bonitate concipit; nec aliam eius esse » voluntatem negandi aeternam salutem et damnandi nisi consequentem, » conceptam ex iustitia propter peccata, quae numquam expiata divinae » praescientiae obversantur. »

Patrum doctrinam in thesi hac enuntiatam discere quisque potest ex Petavio de Deo l. X. c. 4. 5; de Incarnat. l. XIII. c. 1-14; Did. Ruiz de volunt. Dei disp. XIX. sect. 5. 6; disp. XX. sect. 1. 6. 7; Scip. Maffei Histor. dogmat. praesertim ll. IV. V. VI. Nobis in re non difficili pauca indicasse sufficiat.

1°. Inter Patres graecos nullus, inter latinos saltem usque ad Augustini aetatem nemo est, qui Dei voluntatem salvandi homines universalem esse et ad singulos protendi negaverit. Augustini quae fuerit sententia, paulo post videbimus. Immo nullus est Patrum, qui data opportunitate eam voluntatis salvificae amplitudinem disertissime professus non sit.

Docent enim *a*) voluntatem salvandi esse in Deo principem et conceptam ex naturae suae bonitate, qua propterea Deus non vult, nisi quod creaturae undequaque bonum est. Unde si erga aliquem hominem non sit voluntas salvandi, sed potius damnandi, hanc aiunt a Deo non concipi, nisi qua-

tenus provocetur peccatis hominum. Vide th. XLVII. n. II. Hinc *b*) docent, velle Deum salutem aeternam omnium, quorum ipse creator et Deus est. « Ille omnes suos vult esse, quos condidit et creavit; utinam tu homo non fugias et te abscondas: ille etiam fugientes requirit et absconditos non vult perire » Ambros. in Ps. 39. n. 20. « Unus enim Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus omnium hominum Deus est, et ideo cupit omnes salvari, quos fecit » Primasius in 1. Tim. II. 5. Quare *c*) aiunt: quantum ad Dei partes spectat, omnes essent illuminati, omnes iusti, omnes salvi *ὡς τo γε ἀυτου μερος, διεσωθησαν ἁπαντες, και γαρ ἐκληθησαν ἁπαντες* Origenes, Chrysostomus, Cyrillus Alex., Theophylactus, Ambrosius, Paulinus. Secundum haec *d*) dicitur a Patribus « salus *generale beneficium, commune ius indulgentiae* » Ambros. *καθολικη και γενικη σωτηρια* Didym. Alex. Trin. I. 27; *κοινη βασιλεια και γεεννα κοινη* Gregor. Nyss. in Eccl. hom. III. 3. T. I. p. 407. Haec cum sit voluntatis salvificae amplitudo, *e*) quaerunt PP. frequenter, undenam fiat, ut non omnes salventur? Respondent vero constanter, inde id esse, quia « non omnes accedere voluerunt », quia « homines seipsos fraudant generali beneficio », quia « sibi ipsis sunt invidi, » quia « homines salvari nolunt, Deus autem necessitatem non imponit. » Ambros. Paulinus, Chrysost. Oecumen. Hanc vero responsionem, si de adultis fiat quaestio, saeculo V. communem fuisse, indicat S. Augustinus Enchir. c. 97. « Quando requiritur causa, « cur non omnes salvi fiant, *responderi solet*, quia hoc ipsi nolunt. » Nec Augustinus responsionem improbabat nisi sensu Pelagiano acceptam, quasi hominis esset naturalibus liberi arbitrii viribus se ipsum salvare. Unde ad difficultates de sensu doctrinae Augustini post eius obitum exortas respondens fidelissimus eius discipulus S. Prosper Aquitanus eodem modo ut ceteri PP. hac de re loquitur, adhibita tamen ubique diligenti cautione contra venena Pelagianorum et Semipelagianorum. Sic (« ad Capitula Gallorum » n. 8.) obiectioni, quod iuxta Augustinum « non omnes homines velit Deus salvos fieri, sed certum numerum praedestinatorum, » respondet Prosper, nos non posse quidem perscrutari, *quomodo* Deus velit omnes omnino

salvos fieri, id tamen ex Scripturarum oraculis esse credendum; tum subiicit: « omnium ergo hominum cura est Deo, et nemo est, quem non aut evangelica praedicatio, aut legis testificatio, aut ipsa etiam natura conveniat (1). Sed *infidelitatem hominum ipsis adscribamus hominibus*, fidem autem donum Dei esse fateamur, sine cuius gratia nemo currit ad gratiam. » Et in recapitulatione ad eandem obiectionem scribit: « item qui dicit, quod non omnes homines velit Deus salvos fieri, sed certum numerum praedestinatorum, durius loquitur quam loquendum est de altitudine inscrutabilis gratiae Dei, qui et omnes vult salvos fieri atque in agnitionem veritatis venire, et voluntatis suae propositum in eis implet, quos praescitos praedestinavit... ut et qui salvantur, ideo salvi sint, quia illos voluit Deus salvos fieri; et qui pereunt, ideo pereant, *quia perire meruerunt.* » Cf. responsionem Prosperi ibidem ad obiect. 2am. et 12am; S. Fulgentium ad Monim. l. 1. cc. 23. 24.

Porro non alia est sentiendi loquendique ratio in Conciliis. In Concilio Arelat. circa annum 475. est Patrum epistola ad Lucidum presbyterum, ubi dicitur II. « anathema illi, qui dixerit illum qui periit, non accepisse, ut salvus esse posset; i. e. de baptizato vel de illius aetatis pagano, qui credere potuit et noluit. » VI. Item « anathema illi qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus est, nec omnes homines salvos esse velit. » In Concil. Carisiaco contra Gotteschalcum cap. III: « Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur: quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. » Concilii Valentini III. hac in re plenus est consensus cum Patribus Carisiacensibus cap. II. « Nec ex praeiudicio Dei aliquem, sed ex merito propriae iniquitatis credimus condemnari. Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt; sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis vel merito originali vel etiam actuali permanserunt. »

2°. Ex hac Dei universali voluntate, ut omnes salventur,

(1) Vide auctorem vetustum librorum « de Vocatione gentium. »

[illegible] est Christi oeconomia et redemptio per Christum [illegible] universalis. Docent PP. diserte, *a*) Filii incarnati [illegible]ntatem salvandi ad omnes homines extendi, quia Pater [illegible]nes vult salvos fieri. Sic Apollinaris sententiam: « Christum operatione secundum carnem non omnes vivificare (quantum ex se est), sed aliquos quos voluit, » Gregorius Nyssen. damnat his verbis. « Filius quos vult, vivificat: haec non ita accipimus, ac si aliqui a vivificante voluntate reiiciantur; sed quoniam omnia quae Patris sunt, Filii quoque esse accepimus et credimus, ideo et Patris voluntatem in Filio contemplamur. Pater autem omnes vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire... Itaque manifestum est, eos omnes, quos Pater vult vivificari, ipsum quoque Filium (quantum ex se est) vivificare... et benefica in homines voluntate non esse Patre inferiorem, ut Apollinarius censet, dum ait, non omnes sed aliquos tantum salvari voluisse. Neque enim divina voluntas in causa est, cur, dum alii salvantur, alii pereant; alioquin ad illam voluntatem tamquam ad causam horum perditio referenda esset » Nyss. in Antirrhet. Bibl. Gallandi T. VI. p. 543. *b*) Frequenter docent Patres, Christum oeconomiam redemptionis administrasse, et sanguinem fudisse pro genere humano, pro natura humana, pro omnibus quorum naturam assumpsit, pro uniuscuiusque hominis natura. « Qui dicunt, non esse bonum Dominum, obliti sunt, quod est culmen eius dilectionis erga homines, quia propter nos homo factus est. Ea ergo ratione summe bonus et nulli querelae obnoxius est Paedagogus noster Dominus, quod per excessum dilectionis erga homines *naturae uniuscuiusque hominis* ipse compatitur.... Quamobrem Deus quidem bonus est per se ipsum, iustus autem consequenter propter ea, quae nostra sunt, et hoc ipsum quia bonus est » Clemens Alex. Paedagog. l. I. c. 8. p. 113. 127. (1) Cf. th. XLVII. *c*) Repetunt Patres, salutis necessaria subsidia et nominatim Christi merita omnibus hominibus parata esse et velut in

(1) Ταυτῃ γουν ἀριστος και ἀνεπιληπτος ἐστιν ὁ παιδαγωγος ὁ κυριος, τῃ ἑκασου των ἀνθρωπων δι' ὑπερβολην φιλανθρωπιας συμπαθησας φυσει— ὡστε ἀγαθος μεν ὁ θεος δι' ἑαυτον, δικαιος δε ἠδη δι' ἡμας, και τουτο ὁτι ἀγαθος.

communi proposita. Sicut bona naturae, inquit Gregorius Naz. (or. 33. al 34. n. 9.), communia sunt hominibus, commune coelum, communes sol et luna et stellae et anni vicissitudines et pluviae et fructus et aër, et ratio communis, ita « communes sunt lex, prophetae, ipsique Christi cruciatus, per quos restaurati sumus non facta aliqua exceptione, sed omnes eiusdem Adam participes et a serpente in fraudem inducti et per peccatum morte affecti, et per coelestem Adam saluti restituti et ad lignum vitae, unde excideramus, per lignum ignominiae revocati. »

THESIS LI.

Vindicatur doctrina S. Augustini de universalitate voluntatis salvificae.

« Ad Augustinum quod spectat, testimoniis constat minime ambiguis, » eum etiam iam cognita Pelagiana haeresi cum ceteris Patribus do- » cuisse voluntatem Dei salvificam *antecedentem* plane universalem. »

1°. Constanter defendit Augustinus, Christum pro omnibus omnino hominibus redimendis sanguinem fudisse. Neque id modo docuit ante exortam haeresim Pelagii, sed immo contra Pelagianos hac veritate velut principio Christianis omnibus certissimo usus est, quo peccatum originis in omnes homines transivisse demonstraret. « Unus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt, pro quibus Christus mortuus est (2. Cor. V. 14.) Nega igitur Christum etiam pro parvulis mortuum, ut eximas eos de numero mortuorum h. e. de contagio peccatorum... Quia si Christus pro ipsis mortuus est, ergo et ipsi mortui sunt » contr. Iulian. l. VI. c. 9; cf. ib. c. 4; Civ. Dei l. XX. c. 6; de Nupt. et concupisc. l. II. c. 33; Op. imperfect. l. II. c. 174. Vide Petav. de Incarn. l. XIII. c. 3; Stephan. de Champs. de Haeres. Iansen. l. III. disp. 7. I. B. Faure ad Enchir. Aug. c. 41-47. 120. (1).

(1) Quod ex Augustini ep. 169. al. 102. n. 4. ad Evodium Ianseniani tamquam tutissimum suae haereseos paladium urgere solebant testimonium, nullius est ponderis ad id probandum, quod ipsi volunt. Augustinus enim illic considerat mortem Christi pro hominibus in sensu composito cum conditione ex parte hominum implenda, cum gloriatione

2°. Constanter docuit Augustinus, gratiam sufficientem omnibus hominibus praesto esse, qua salvari possint, nisi sibi ipsis sint inimici. Vide Tricassin. Opusc. de necessaria ad salutem gratia omnibus data; Scipion. Maffei Hist. dogm. l. IX. §. 9.

3°. Disertissime voluntatem Dei antecedentem, ut omnino omnes salventur, professus est et hoc sensu Pauli testimonium 1. Tim. II. 4. intellexit Augustinus l. de spirit. et litt. c.33. n.57. seqq. h.e. in opere, in quo ipso « acriter disputavit contra inimicos gratiae Dei » (Retract. II. 37.) anno 412, quo anno haeresis Pelagianorum in Concilio Carthaginensi damnata est, et ipse contra eosdem iam libros de peccator. merit. et remissione scripserat. « Vult autem Deus omnes homines

in cruce Christi. Quaesierat Evodius ex Augustino, utrum theologica et subtilior cognitio mysterii ss. Trinitatis necessaria sit ad salutem? Augustinus respondet, conditionem ad fructum mortis Christi in nobis non esse subtilem intelligentiam, sed humilem fidem, et gloriationem in cruce Christi; pro his humilibus et in cruce gloriantibus Christus mortuus est cum fructu et effectu in ipsis. Scilicet interitus hominum potest spectari, quantum est ex parte Dei et prae voluntate antecedente. Ita Deus nullius eorum vult interitum, pro quibus Christus mortuus est. Est autem mortuus pro omnibus hominibus. Ergo Deus nullius hominis vult interitum. Potest spectari interitus suppositis conditionibus ex parte hominum et prae voluntate consequente. Ita suppositis conditionibus necessariis salutis, quae non sunt subtilis intelligentia sed humilis fides et confugium ad crucem Christi, nullus eorum perit, pro quibus Christus mortuus est. « Nam, ait Augustinus, si propter eos solos Christus mortuus est, qui certa intelligentia possunt ista discernere, paene frustra in Ecclesia laboramus. Si autem, quod veritas habet, infirmi populi ad medicum currunt sanandi per Christum et hunc crucifixum..... miris fit modis, ut et nonnulli incorporea a corporibus discernentes, cum sibi ex hoc magni videntur... ab unica via longe exerrent... et *multi in cruce Christi gloriantes et ab eadem via non recedentes*, etiamsi ista, quae subtilissime disseruntur, ignorant, quia *non perit unus ex illis* (ita dispositis), *pro quibus Christus mortuus est*, ad eandem perveniant aeternitatem... ubi manentibus, videntibus, amantibus sunt cuncta perspicua. » Mors itaque Christi etiam pro intelligentibus licet a via unica exerrantibus; sed non pro solis, et pro illis ex eorum culpa non cum ultimo effectu salutis; et mors Christi *pro gloriantibus in cruce Christi* licet quae subtilissime disputantur, ignorantibus, et pro his cum effectu salutis; atque *ex his nullus perit*.

salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt,... experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contempserunt. » Textum integrum dedimus th. XLVIII. n. II. Vide Tricassin. De praedestin. P. I. Sect. VII. §. 2. puncto 2. p. 135; Steph. de Champs l. c. cap. 13; et Ioan. B. Faure ad Cap. 52. Enchirid. August. Ab his auctoribus videbis etiam confutatum Iansenii commentum, quo impudenter contendit, loco citato non sententiam Augustini sed Pelagii obiectionem contineri.

Operae pretium est conferre cum illo testimonio ex l. de sp. et litt. aliud ex Retract. l. I. c. 10. n. 2. « Quod dixi (De Genes. contra Manich. l. I. c. 3.): illud lumen pascit pura corda eorum, qui Deo credunt et se ad eius praecepta implenda convertunt, *quod omnes homines possunt, si velint;* non existiment novi haeretici Pelagiani secundum eos esse dictum. *Verum est enim omnino omnes homines hoc posse, si velint;* sed praeparatur voluntas a Domino, et tantum augetur munere charitatis, ut possint. » Clarum est in hoc loco, Augustinum ut in disputationibus contra Manichaeos, ita non minus post cognitam haeresim Pelagianam et plene perspectam necessitatem gratiae ad quodvis opus salutare vel inchoandum vel perficiendum, asseruisse omnibus hominibus liberam potestatem servandi mandata, et consequendi salutem; hoc tamen discrimine, quod contra Manichaeos de origine virium et potestatis ex dono gratiae non ei necesse erat disputare, contra Pelagianos vero non de libertate potestatis sed de eius origine ex gratia erat tota disputatio. Dum ergo docet, omnibus adesse hanc potestatem et nemini adesse nisi ex dono gratiae, eo ipso affirmat, Deum cuius donum est gratia, velle ex sese et voluntate *antecedente* suae bonitatis, ut omnes servent mandata, ut omnes perseverent, et consequenter omnes salventur. His adiunge, quae scribit in Io. tract. XII. n. 12. (1). « Non enim misit Deus Filium suum in

(1) Tractatus hi scripti sunt non ante annum 416, cum Pelagiana haeresis iam 411 in Africa innotuisset.

mundum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. *Quantum in medico est, sanare venit aegrotum. Ipse se interimit, qui praecepta medici observare non vult.* Venit Salvator ad mundum: quare Salvator dictus est mundi, nisi ut salvet mundum?... Salvari non vis ab ipso, ex te iudicaberis. » Cf. etiam librum de catechizand. rudibus c. 26. n. 52. scriptum ab Augustino iam Episcopo (anno 400.).

4°. In eandem sententiam de antecedentis voluntatis salvificae extensione ad omnes homines Augustinum intellexerunt fidelissimi eius discipuli. Unde inter « calumnias, » inter « opprobria illata catholici praedicatoris memoriae, » inter « prodigiosa mendacia » S. Prosper recenset etiam haec (ad cap. Gallorum VIII. IX; ad obiect. Vinc. I. II.): « quod ex Augustini doctrina non omnes homines velit Deus salvos fieri, sed certum numerum praedestinatorum »; « quod non pro totius mundi redemptione Salvator sit crucifixus. » De aliis Augustini discipulis, quemadmodum etiam de definitionibus Concilii Arelatensis III. saeculo V. adversus Lucidi errores, et Conciliorum Galliae ac Germaniae in causa Gotteschalci monachi consulendus est Petav. de Incarn. l. XIII. c. 6. sqq. et I. B. Du Chesne (Le Prédestianisme, Traité historique et theologique Paris 1734.). Cf. Propos. IV. et V. inter damnatas ab Alexandro VIII. die 7. Dec. 1690.

THESIS LII.

Multiplici interpretatione textus 1. Tim. II. 4. Augustinus universalitatem voluntatis salvificae antecedentis *numquam negavit.*

« Quoties S. Augustinus in suis libris adversus Pelagianos et Semi- » pelagianos textum apostolicum 1. Tim. II. 4. de voluntate salvifica *par-* » *ticulari* interpretatur, toties voluntatem intelligit actu effectricem sa- » lutis aut voluntatem absolutam: hac tamen interpretatione superad- » dita non negat, sensu directo illius testimonii significari voluntatem » antecedentem et universalem; ille vero sensus de voluntate salvifica » particulari, ad quem S. Doctor ob rationes polemicas progressus est, » ex verbis Apostoli legitime consequi dicendus est. »

I. Ad interpretationem loci Apostolici 1. Tim. II. 4. datam a ceteris Patribus et a se ipso l. de spiritu et litt.,

de quo diximus in praecedenti thesi, Augustinus adiunxit in progressu disputationis adversus Pelagianos tres alias explicationes; immo, ut ait Enchir. c.103, Pauli locus « quocumque alio modo intelligi potest, dum tamen credere non cogamur, aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri factumque non esse. » Tres autem illae celebres explicationes ita habent: ut intelligamus, *omnes qui salvantur, Dei voluntate salvari,* et salvari neminem nisi Deo volente Enchir. c. 103; contra Iulian. IV. n. 42. sq.; ep. 217. al. 107. ad Vital. n. 19; de Praedest. SS. n. 14; vel ut « omnes homines omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum, » h. e. *non singulos generis, sed genera et conditiones singulorum* Enchirid. l. c., De Corrept. et grat. n. 44; postremo ut intelligamus, *Deum velle et facere, ut nos velimus omnes homines salvos fieri* Civ. Dei XXII. 2; de Corrept. et grat. n. 47. Omnibus hisce locis insuper diserte declarat Augustinus, non quidem nullam esse Dei voluntatem salvificam universalem (quomodo enim id posset?) sed *eam voluntatem, quam ipse ibi intelligit et prae oculis habet,* non esse universalem: hac namque voluntate quidquid vult omnipotens, id omne etiam actu fit; unde cum multi non fiant salvi, dicendus est (voluntate hac, quae Augustino obversatur) eos solos et omnes qui actu salvantur, velle salvos fieri.

Difficultas igitur in interpretanda Augustini sententia non est in eo, utrum his locis S. Pater neget, Deum velle omnes omnino homines salvos fieri; id enim aliquo sensu negari concedimus: sed tota quaestio est, *de qua voluntate* haec universalitas ab Augustino negetur.

In doctrina Augustini distinguitur voluntas Dei, cui homines resistunt et quae non semper impletur, ac voluntas absoluta, quae effectu ipso suum terminum producit, et quae semper invicta est. Hoc plene demonstravimus th. XLVIII. Nominatim in libro de spirit. et litt. adversus haeresim Pelagii clarissime distinxit voluntatem salvificam *a*) eam, qua Deus vult, ut omnes homines credant et obediant et salventur; atque ideo omnibus *extrinsecus et intrinsecus suadet,* omnes praevenit *misericordia in donis suis*, omnibus

offert, *quod accipiant: non tamen omnibus persuadetur, non omnes consentiunt, non omnes accipiunt, non omnes Deo se committunt calore ac lumine accendendos et illuminandos*, quia consentire vocationi Dei propriae voluntatis est praeparatae per gratiam, et eiusdem voluntatis est suis utique viribus resistere gratiae, ut ibi declarat Augustinus. Infideles cum Deo non credunt « faciunt contra hanc voluntatem Dei, » qua « Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. » Haec est igitur voluntas *antecedens* et conditionata salutis plane omnium hominum, quae non semper impletur. Distinxit *b*) ibidem S. Augustinus voluntatem Dei, qua non modo suadet, sed etiam effectu ipso persuadet. Haec voluntas, qua terminus ipse in quem tendit, actu efficitur, posset quidem esse universalis spectatâ omnipotentiâ Dei, cui non potest deesse modus ita suadendi, quo scit congruere vocato, ut etiam ei persuaderetur (cf. ad Simpl. l. I. q. 2), re tamen ipsa hanc voluntatem actu effectricem salutis universalem non esse constat. « Iam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur, ut etiam persuadeatur, illi autem non ita; duo sola occurrunt interim, quae respondere mihi placeat: o altitudo divitiarum, et: numquid iniquitas apud Deum? Cui responsio ista displicet, quaerat doctiores, sed caveat, ne inveniat praesumptiores » de spirit. et litt. n. 60 (1).

(1) Mysterium, ut patet ex toto Augustini contextu, et ex re ipsa de qua agitur, non est in eo, cur hic consentiat et ille dissentiat. Hoc enim in proxime antecedentibus declaraverat ipse semel et iterum, unde sit. « Vocante Deo surgit (anima rationalis) de libero arbitrio, quod naturaliter cum crearetur accepit.... His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat; neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio (interna, et secundum legem ordinariam etiam externa), cui credat: profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus (etiam in voluntate credendi, de qua August. ante episcopatum erraverat) misericordia eius praevenit nos; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. » Profunditas inscrutabilis in eo est, cur Deus hac gratiarum oeconomia et distributione utatur, in qua multi

Atqui in locis omnibus initio citatis, in quibus S. Augustinus voluntatem salvandi restringit ad eos solos, in quibus effectus ipse obtinetur, prae oculis habet unice voluntatem secundo modo spectatam; numquam autem in illis agit de voluntate *antecedente* et conditionata. Negandum ergo necessario erat, istam voluntatem Dei salvificam esse universalem. Sane Enchir. c. 103. et de Corrept. et grat. n. 44. coll. 45.diserte agit de voluntate, « qua omnipotens velle inaniter non potest, quodcumque voluerit, » et « qua Deus in coelo et in terra omnia quaecumque voluit, fecit, ac profecto facere noluit, quodcumque non fecit. » Agit videlicet in illis duobus locis partim de voluntate salvifica spectata secundum totam amplitudinem gratiarum et auxiliorum, quae sunt in potestate omnipotentis; partim vero de voluntate, quatenus suum terminum actu efficit. Hoc altero potissimum modo, seu, ut dici solet, quatenus *voluntas* est *efficax,* spectat voluntatem in locis reliquis cont. Iul. IV. n. 42. sq.; ep. ad Vital. n. 19; Corrept. et grat. n. 47; Praedest. SS. n. 14; Civ. Dei XXII. 2. « Quid est, omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me, nisi nullus est, qui audiat a Patre et discat, et non veniat ad me?... Cur ergo non omnes docet, ut veniant ad Christum, nisi quod omnes, quos docet, misericordia docet; quos autem non docet, iudicio non docet.... Verbum crucis pereuntibus stultitia est, his autem qui salvi fiunt, virtus Dei est. Hos omnes docet venire ad Christum Deus, hos enim omnes vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Nam si et illos,

sua utique culpa salutem non consequuntur, quare huic indigno cónferat gratiam, quam praevidet cum effectu coniungendam, alteri aeque quidem indigno conferat aliam, non sane *quia* praevidet sed *licet* praevideat culpa hominis effectu cariturам. Rationes huius rei sunt « in occultis Dei legibus » sanctissimae et iustissimae, nobis vero praesertim in particulari et quoad singulos imperviae in hac vita mortali: « quid enim cum singulis agatur, Deus qui agit atque ipsi cum quibus agitur, sciunt; quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit et per prophetiam » Aug. de vera relig. n. 46. « Remota ergo hac discretione, quam divina scientia intra secretum suae iustitiae continet, sincerissime credendum ac profitendum est, Deum velle, ut omnes homines salvi fiant » S. Prosper ad II. obiect. Vincent.

quibus stultitia est verbum crucis, ut ad Christum venirent, docere voluisset, procul dubio venirent et ipsi » Praed. SS. n. 13. 14.

Causa ita considerandi voluntatem Dei in negotio iustificationis et salutis Augustino erat maxima ex ipso superbo et haeretico errore Pelagianorum. Docebant enim, Deum contulisse omnibus gratiam, nempe in eorum sensu rationalem naturam et liberum arbitrium; sed iam hominis esse salvare se ipsum viribus naturae et robore voluntatis (nudae), non autem Dei esse salvare hominem. Qua in haeresi quoad initium et inchoationem salutis iis consentiebant Semipelagiani. Deus igitur, aiebant, indifferenter omnibus contulit naturam bonam et voluntatem liberam egregiam, vultque ipse, ut omnes se salvent suis viribus naturae; si qui se non salvant, id unice esse inde, quia nolunt contendere bonae naturae viribus (1). Ut ergo S. Doctor hanc haeresim debellaret, non tam opus ei erat considerare, *quid homo praestet* in negotio salutis, nisi quatenus hoc requirebatur ad repellendas calumnias de negata a Catholicis arbitrii libertate; sed potius necessarium erat totam contentionem dirigere ad demonstrandum primas partes esse divinae gratiae, ut ea et absolute necessaria et praeveniens omne meritum ac plane gratuita esse intelligeretur. Hinc Augustinus negat imprimis, homines se salvare, quia ipsi

(1) Hic abusus testimonii Paulini ad adserendum errorem Pelagianorum et Semipelagianorum optime intelligitur ex S. Fulgentio (de Incarn. et gr. ad Petrum diacon. n. 56.) « Illud vero Apostolicum, ubi dicitur de Deo: qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, non sicut oportet intelligunt, qui hanc Dei voluntatem *sicut* in vasis misericordiae *sic* et in vasis irae accipiendam existimant, minus considerantes veracissimam Scripturae sententiam, quae divinae commendans omnipotentiam voluntatis, omnia, inquit, quaecumque voluit, fecit... quomodo igitur omnia quae vult, facit, si volens hominem salvum fieri, cuius salus non nisi a bona incipit voluntate, *ipsum velle non in homine Deus inchoat, sed ut ab hac nascatur, expectat?* O quam pessimum nefas adseritur, dum gratiae Dei contumaciter repugnatur!... Itane vero rerum ordo credi putarive permittit, ut Deus, qui creator est hominis, valeat hominem facere, non mutare; et qui nullius eget adiutorio ut hominem faciat, *operari tamen quod vult, in hominis voluntate non possit, priusquam in homine ipsum velle repererit?* »

volunt (viribus naturae); negat deinde, Deum velle omnes salvos fieri ita, ut omnibus contulerit, quidquid salvo libero hominis arbitrio conferre potuit, quemadmodum haeretici asserebant ad excludendam Dei operationem et gratiam in via salutis; postremo hanc propositionem: « homines non salvantur, quia ipsi nolunt, » reiicit intellectam sensu haereticorum: ac si videlicet non gratia Dei ex nolentibus volentes faceret, et ad salutem perduceret; sed unice ideo homines non salvarentur, quia ipsi *naturae viribus* non incipiunt vel non perficiunt opus salutis.

Hanc eorum doctrinam falsam esse, ostendit Augustinus exemplo infantium (cont. Iulian.; ep. ad Vital. ll. cc.) « Hunc sensum vestrum (inquit cont. Iulian. ibi) infantes illi ipsa sua taciturnitate convincunt, quia nec petunt, nec quaerunt, nec pulsant, immo etiam, cum baptizantur, reclamant, respuunt, reluctantur; et accipiunt tamen... longe pluribus infantibus in istam gratiam non adoptatis ab eo, qui vult omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Quibus dicere non potest: volui (omnibus mediis in mea potestate positis), et noluistis. Quia si voluisset (absolute), quis eorum, qui nondum habent voluntatis suae arbitrium, voluntati eius omnipotentissimae restitisset?». Excludit itaque Augustinus hoc exemplo infantium non voluntatem Dei omnibus adultis conferendi per gratiam possibilitatem salutis tam clare ab ipso adsertam (vid. th. LI.); sed excludit voluntatem naturalem hominum, qua se ipsos salvent iuxta adversariorum haereticam opinionem (1).

Ex his omnibus manifestum est, quoad rem ipsam explicationibus voluntatis salvificae *particularis* ab Augustino ll. cc. traditis non excludi voluntatem salutis universalem, quam ceteri Patres ipseque Augustinus aliis locis

(1) « Causas vero operum et iudiciorum Dei (ordinem supernaturalis providentiae), qui *ex toto* ad humanas voluntates et actiones refert, quas tamen in parvulorum adoptione et abdicatione non invenit, et dispensationes Dei ex liberi arbitrii vult mutabilitate variari (ut secundum merita naturalia praecedentia sint Dei dispensationes), profitetur sibi scrutabilia iudicia Dei et vestigabiles vias eius » S. Prosper ad cap. VIII. Gallorum.

ex Scripturarum doctrina clarissime asseruerunt ac vindicarunt. Patres enim, et Augustinus ipse in locis aliis, agunt de voluntate Dei *antecedente et conditionata,* quae est universalis; locis autem posterioribus Augustinus idem disputat de voluntate salvifica *absoluta et actu efficiente* suum terminum, quae sane est particularis (1). Atqui veritas una, quod voluntas *effectrix actu* non pertinet nisi ad eos, qui re ipsa salvantur, non excludit veritatem alteram, quod voluntas salutis *antecedens* complectitur omnes homines.

II. Superest ut dicamus de sensu, quem Augustinus verbis Apostoli 1. Tim. II. 4. subesse putaverit. Non enim repugnat per se, ut voluntatem salvificam Dei antecedentem cum ceteris PP. defenderit esse universalem, et tamen existimasset, in hoc textu Apostoli de voluntate absoluta et actu effectrice adeoque particulari unice sermonem esse. Non inquam id per se repugnat; certum tamen est, etiam in interpretatione huius testimonii Patribus graecis et latinis vetustioribus, qui omnes locum de voluntate antecedente intellexerunt, Augustinum non contradicere negando id, quod illi affirmarunt; sed ab illis solum differt eo, quod ipse non unum sensum immediatum tantummodo, sed sensus plures ex sensu immediato consequentes explicat, atque ita collatis omnibus eius locis interpretationem suppeditat uberiorem et ampliorem.

Sane *a*) Augustinus ipse textum Pauli clarissime explicat de voluntate salvifica antecedente et universali in l. de spirit. et litt. n. 57. 58. *b*) Declarat pluribus modis locum eundem posse intelligi. « Multis modis intelligi potest, ex quibus in aliis opusculis nostris aliquos commemoravi » de Correpț. et grat. n. 44. Inter hos multos modos et inter aliquos ab ipso Augustino commemoratos est profecto etiam

(1) « Dicendum, quod secundum Damascenum (et alios innumerabiles ipsumque Augustinum) verbum Apostoli (1. Tim. II. 4.) intelligitur de voluntate antecedente et non de consequente. Sed secundum Augustinum (in locis supra declaratis) intelligitur de consequente. Unde exponit eam dupliciter : uno modo ut sit distributio accommoda pro omnibus qui salvantur.... alio modo ut sit distributio pro generibus singulorum..... et non pro singulis generum » S. Th. 1. dist. 46. q. 1. a. 1. ad 1.

ille de voluntate antecedente et universali explicatus in libro de spirit. et litt. (1). *c*) Modus dicendi, quando aliquem ex tribus illis sensibus de voluntate particulari proponit, clare indicat, non assumi eos sensus a S. Doctore velut exclusive veros et contentos in verbis Apostoli; sed commendari tamquam veritatem aliquam, quae *etiam* possit intelligi in sacro textu (2). Numquam enim proponit aliquem ex illis sensibus tamquam fixum et ratum, sed disputantis et consultantis instar: « possumus ita intelligere; » « potest etiam sic intelligi; » « cur igitur non sic accipimus? » « quocumque alio modo intelligi potest, dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum (voluntate consequente

(1) Qui contenderet, tres illos *solos* modos supra relatos hic respici a s. Doctore, quibus voluntas non antecedens sed absolute efficiens intelligitur; haud facile reperire ac demonstrare posset, in quibus suis opusculis ante librum de Corrept. et gr. Augustinus eos modos aliquos commemoraverit. Dempto libello de spir. et litt. non remanerent *alia opuscula*, in quibus illos *aliquos modos* intelligendi commemoraverit, nisi unicum Enchiridion. Nam sex libri contra Iulian. non sane opusculum, sed « tantum et tam elaboratum opus » dicuntur ab ipso Augustino (Retract. II. 62.). Alii libri, in quibus illi *aliqui modi* intelligendi occurrunt, omnes vel certo vel probabiliter posteriores sunt. Nimirum ultimi libri de Civ. Dei probabiliter, opusculum seu epistola ad Vital. fere certe, l. de Praedest. SS. certissime nondum scripti erant, quando anno 426. dedit l. de Corrept. et gr. ad monachos Adrumetinos. Ceterum sane non opusculum est sed « grande opus de Civ. Dei » (Retract. II. 43.). Ipsa igitur phrasis Augustini suadet, ad *alios illos modos* intelligendi textum 1. Tim. II. 4. pertinere praeter duos commemoratos in Enchiridio, etiam illum declaratum in libro de spir. et littera, hosque duos libellos designari, cum S. Doctor appellat ad « alia opuscula sua. »

(2) Est principium non tam hermeneuticum quam potius theologicum S. Augustini, posse unum locum Scripturae intelligi multipliciter, dummodo id, quod in eo intelligitur, veritas sit consona analogiae fidei. « Quando ex iisdem Scripturae verbis non unum aliquid sed duo vel plura sentiuntur, etiamsi latet, quid senserit ille, qui scripsit, nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum Scripturarum doceri potest... Nam quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intelligantur modis, quos alia non minus divina contestantia faciant approbari? » August. de Doctr. christ. l. III. c. 27. n. 38. Cf. S. Fulgent. ad Monim. l. II. cc. 14. 15.

et absoluta) facere voluisse factumque non esse. » Denique *d*) ex nexu voluntatis salvificae consequentis et particularis cum voluntate antecedente et universali intelligitur, has Augustini interpretationes enuntiare veritatem, quae consequitur ex sensu immediato et directe enuntiato in verbis Apostolicis. Ex ea enim voluntate, qua Deus bonitatis et totius consolationis vult omnes salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, dummodo homines « sibi ipsis non sint inimici, et non resistant misericordiae creatoris sui, et non se ipsos interimant, » ut loquitur S. Augustinus (de catechizand. rudib. n. 52; in Io. tract. XII. n. 12.), consequitur voluntas absoluta salutis eorum, qui « ei se committunt illuminandos et accendendos » (de spir. et litt. n. 58.), et gratiae divinae obsequuntur. Hinc spectatâ doctrinâ Scripturarum, Patrum et Augustini ipsius de universalitate voluntatis salvificae antecedentis, merito affirmari et ostendi potest cum Io. B. Faure (ad Enchir. Aug. c. 103. p. 197.), Augustinum in illis ipsis locis, ubi prae oculis habet Dei voluntatem absolutam et particularem, non quidem explicare sed tamen supponere voluntatem salvificam antecedentem universalem. Ostendi id potest tum ex similitudinibus, quas adhibet S. Doctor ad declarandam eam voluntatem particularem, cum ait Deum *omnes* salvos velle eo sensu, quo unicus in civitate magister dicitur docere *omnes* pueros civitatis, et sol dicitur *omnes* illuminare; tum ex explicatione tertia, qua intelligitur Deus velle omnes salvos, quia facit nos desiderare et orare omnium salutem. Nam magister *omnes* pueros civitatis docere, sol *omnes* illuminare merito dici non potest, nisi quatenus ex parte magistri et ex parte solis in promptu est id omne, quod necessarium est et sine quo esse non possit, ut omnino omnes pueri civitatis doceantur, et omnes homines illuminentur. Nec Deus nos iubet et facit orare pro omnibus, nisi quia vult suas gratias, quantum in se est, secundum leges tamen suae sapientiae conferre omnibus, ut per eas omnes salventur.

Plena ergo enarratio verborum Apostoli: « Deus vult omnes homines salvos fieri, » absolvitur quadruplici Augustini declaratione hoc modo. 1° Deus vult omnes homines

salvos fieri non ita tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo bene vel male utentes iustissime iudicentur (Sp. et litt.). Volens autem 2° ita omnes salvos fieri, nos iubet velle omnes salvos fieri, et hoc in nobis operatur diffundendo istam charitatem in cordibus nostris (Corrept. et gr. n. 47; Civ. Dei XXII. 2.). Cum vero 3° Deus praenoscit alios gratiae obsequentes et ita in eis conditionem per adiutorium gratiae suae impletam, his vult effectu ipso conferre salutem aeternam (Enchirid., cont. Iulian. IV., ad Vital., de Praed. SS.). Ad alios, in quibus praevidet conditionem non impletam, haec voluntas effectrix salutis non refertur: id autem eorum culpa accidit male utentium libero arbitrio; quamvis Deus spectata tota amplitudine gratiarum, quae in omnipotentis potestate sunt, posset et ipsos ex nolentibus volentes facere (Enchir., Corrept. et gr. n. 44. 45.). Licet igitur 4° non sint omnes homines, qui ita subsunt *voluntati effectrici salutis;* sunt tamen omnia genera hominum secundum differentias conditionum, ingeniorum, aetatum (Enchir., Corrept. et gr. n. 44.). Cf. Ruiz de volunt. Dei disp. XIX. sect. 8. n. 14.

THESIS LIII.

Voluntate antecedente *vult Deus omnium etiam infantium salutem.*

« Antecedentem Dei voluntatem, qua vult omnes homines salvos » fieri, non solum ad adultos adiutorii gratiae capaces, sed etiam ad » omnes « paucorum dierum homines » pertinere affirmandum est. Qui » ergo ex illis morte praeripiuntur baptismo, non *antecedente* sed *con-* » *sequente* voluntate ab aeterna beatitudine excludi existimandi sunt; » quamvis terminus prae quo voluntas *antecedens* salutis affirmatur, et » voluntas *consequens* salutis negatur, non omnino idem sit quoad in- » fantes ac quoad adultos. Quae quidem doctrina auctoritate veterum » confirmatur. »

Sicut in aliis theologicae doctrinae capitibus, ita et hic duplex quaestio discernenda est, *an sit,* et *quomodo sit.* Qua in re non est mirum, si etiam tum quando quaestio prior ex principiis revelatis facile ad liquidum deduci et veritas

certo demonstrari potest, in quaestione tamen altera multa maneant obscura et ambigua; id enim contingit in veritatibus plerisque, et in iis omnibus quae sunt proprie dicta mysteria. Est tamen conandum, ut quaestio etiam haec altera determinetur, quantum pro indole subiectae materiae fieri potest, et quantum opus est ad praeoccupandas vel solvendas difficultates, quae contra ipsam rei veritatem fieri possent.

I. Testimonia praecipua, quibus in Scripturis proponitur et a ss. Patribus explicatur universalitas voluntatis salvificae, non minus infantes complectuntur quam homines adultos (1). Modus quo universalitatem voluntatis divinae, ut omnes homines salvi fiant, intelligendam esse Scripturae et Patres docent, continetur hisce tribus rationibus.

a) Vult Deus salvos fieri *omnes homines, quorum ipse Deus est et creator.* « Omnes homines vult salvos fieri; *unus enim Deus* » 1. Tim. 2. 4. « Ille omnes suos vult esse, *quos condidit et creavit* « Ambros. in Ps. 39. « Unus Deus *omnium hominum Deus est,* et ideo cupit omnes salvari, quos fecit » Primas. in 1. Tim. II. 5. etc.

b) Vult Deus salvos fieri *omnes, qui habent naturam humanam;* quia Filius Dei humanam naturam assumpsit, et in illa Deus-homo est mediator inter Deum et omnes, qui sunt homines. « Omnes homines vult salvos fieri; unus enim Deus, *unus et mediator Dei et hominum homo* Christus Iesus » 1. Tim. ib. « Humani generis causa Dei Filius natus ex Virgine est,... ut homo factus ex Virgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem *sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret,* ut quemadmodum *omnes in se per id quod corporeum se esse voluit, conderentur,* ita rursum in omnes ipse per id, quod eius est invisibile, referretur » Hilar. Trin. l. II. n. 24. etc.

c) Hoc ipsum principium alio modo proponunt, quod scilicet *Christus mortuus est pro omnibus, qui mortui sunt*

(1) Nomine *adultorum* hic semper intelliguntur homines rationis usum adepti; qui enim rationis compotes numquam fuerunt, manent in conditione *infantium.*

per peccatum; atque ita *Deus vult restaurare per Adam secundum omnes, qui in primo Adam ceciderunt.* In hac doctrina directe et explicite dicitur divina voluntas salvifica universalis referri *ad genus humanum reparandum supposito peccato originali.* Ceterum haec suppositio intelligitur etiam in aliis omnibus locis; Scriptura enim et Patres de voluntate Dei loquuntur secundum praesentem ordinem historicum generis humani. « Si enim unius delicto *multi* (οἱ πολλοὶ) *mortui sunt,* multo magis *gratia Dei et donum* in gratia unius hominis Iesu Christi *in plures* (εἰς τους πολλους) *abundavit* » Rom. V. 15. « Quoniam si *unus pro omnibus mortuus est,* ergo *omnes mortui sunt* » 2. Cor. V. 14. 15 (iuxta Aug. interpretationem). « Non facta aliqua exceptione sed omnes eiusdem Adam participes et a serpente in fraudem inducti et per peccatum morte affecti, et per coelestem Adam saluti restituti et ad lignum vitae, unde excideramus, per lignum ignominiae revocati » Naz. or. 33. (34.) n. 9. Immo Augustinus saepissime inculcat ex 2. Cor. V. 14. mortem Christi pro omnibus parvulis nominatim tamquam principium certum et extra controversiam, ut inde contra Pelagianos demonstret omnes esse mortuos peccato originali. « Restat *in peccato esse mortuos omnes, pro quibus mortuus est Christus,* nemo neget, nemo dubitet, qui se non negat aut dubitat esse Christianum. Quapropter si nullum trahunt peccatum parvuli, non sunt mortui; si non sunt mortui, non est mortuus pro eis, qui non est mortuus nisi pro mortuis... Nullo modo igitur negare permitteris eos trahere originale peccatum... Nam mortui unde si non inde, aut propter quam mortem parvulorum mortuus est, qui non est mortuus nisi pro mortuis? » Aug. contr. Iul. l. IV. n. 8. Divina autem voluntas, ut Christus pro peccatoribus moreretur, et humana Christi voluntas offerens mortem pro peccatoribus non intelligitur nisi ex voluntate, ut peccatores iidem, pro quibus mors est oblata (suppositis peccatis tam originali quam personalibus), redimantur et salventur. « Non misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed *ut salvetur mundum per ipsum;* » « non veni, ut iudicem mundum, *sed ut salvificem mundum;* » « venit

Filius hominis *salvum facere quod perierat* » Io. III. 17; XII. 47; Matth. XVIII. 11. Ergo voluntas divina, ut Christus moreretur pro omnibus, et oblatio mortis facta a Christo homine pro omnibus est profecto (supposito iam peccato originali) ex voluntate salutis omnium.

Extensio itaque voluntatis salvificae in revelatione hisce notis describitur: Deus vult salutem omnium, quorum ipse Deus est et creator; vult salutem omnium, qui sunt homines illius specificae naturae, qua Christus Redemptor est homo; vult per Christum restaurationem ad salutem omnium, qui in Adam ceciderunt. Vide th. XLIX. L. LI. Atqui hae notae sine ulla distinctione communes sunt infantibus aeque ac adultis. « Numquid parvuli homines non sunt, ut non pertineant ad id, quod dictum est *omnes homines?* » Aug. contr. Iul. IV. n. 42. Aut ergo valor argumentorum Scripturae ad probandam antecedentem voluntatem Dei salvificam relate ad omnes adultos in dubium vocatur, quod profecto nefas est, et fieri nequit, quin labefactentur probationes ipsius dogmatis definiti de voluntate salutis et morte Christi pro salute aliorum quoque quam praedestinatorum: aut concedenda est etiam antecedens voluntas salutis relate ad omnes infantes; utrimque enim praecipua fundamenta in verbo Dei revelato sunt eadem. Non tamen ideo est etiam eadem voluntatis salvificae operatio, idemque modus quoad infantes et adultos; et propterea non eodem modo se habet terminus, prae quo voluntas dicitur *antecedens* et *consequens:* haec enim pendent a diverso statu salvandorum, qui sunt capaces vel incapaces actualis gratiae et actionis liberae, atque ideo a diversitate mediorum salutis.

Sed antequam progrediamur ad declarationem, quomodo se habeat illa *antecedens* voluntas quoad omnes infantes, removenda est difficultas contra interpretationem testimonii praecipui 1. Tim. II. 4. a Gabriele Vasquez (in 1. P. disp. 96. c. 3. n. 10.) inducta; ex verbis enim Apostoli subnexis, quod non solum dicitur Deus velle « omnes homines salvos fieri, » sed etiam « *ad agnitionem veritatis venire,* » putat confici, de voluntate ad solos adultos non etiam ad infantes relata esse sermonem. At vero *a*) quam late pateat illa Dei vo-

luntas, non tam ex verbis v. 4. per se spectatis, quam ex antecedentibus et maxime ex subsequentibus demonstratur. Ex his autem constat, velle Deum salvos fieri omnes homines quorum ipse est Deus, omnes qui habent naturam humanam, qua assumpta Dei Filius factus est homo hominum mediator, omnes denique pro quibus vult Deus orationes fieri. *b*) Si altero inciso (« vult omnes homines *ad agnitionem veritatis venire* ») significatur inchoatio et conditio salutis; constat ex fidei analogia, non requiri conditiones omnes easdem in infantibus ac in adultis. Verba igitur Apostoli intelligenda sunt iuxta capacitatem subiecti et sub conditionibus, quae diversae requiruntur pro diversitate subiecti. Quamvis igitur secundum incisum enuntiaret conditionem necessariam pro solis adultis, id nullatenus probaret, etiam incisum antecedens ad eos solos restringi posse ac debere; sed solum probaret, ab Apostolo conditionem, quae cadit sub praeceptum, restrictam et commemoratam fuisse tantum pro iis, qui praecepti sunt capaces. Conferri potest praeceptum Christi: « docete omnes gentes, baptizantes eos » Matth. XXVIII. 19; et « qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit » Marc. XVI. 16. Licet hic praeceptum *docendi* ex parte Apostolorum et praeceptum *credendi* ex parte gentium sensu proprio et directo ad solos adultos referatur, incisum tamen alterum: *baptizate eos,* et *qui baptizatus fuerit, salvus erit,* non ideo minus comprehendit tam infantes quam adultos, quod certe Vasquez non negaret. Insuper *c*) sicut in his locis Evangelii doctrina et fides, ita apud Paulum agnitio veritatis sensu accommodo pertinet etiam ad infantes, ut saepe explicat Augustinus. « Itaque parvulum etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondetur (per corda et ora gestantium, ut ait contr. Iul. VI. n. 6.), ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsam mente annuendo sed ipsius rei sacramentum percipiendo » ep. 98. al. 23. n. 10. ad Bonifac. Et sensu alio: « qui parvuli baptizantur atque moriuntur, per illam gratiam ad agnitionem veritatis, quae in regno Dei est certissima, veniunt » contr. Iul. IV. n. 42.

Igitur « agnitio veritatis » dicitur tripliciter, agnitio inchoata per sacramentum et habitum fidei, agnitio inchoata per fidem actualem, agnitio consummata in visione. Vult Deus omnes homines adultos et infantes ad agnitionem veritatis pervenire: sed hoc vult quoad agnitionem inchoatam pro diversa eorum conditione modo diverso, ut veniant infantes ad sacramentum et habitum, adulti etiam ad actum agnitionis; omnes vero ad consummatam agnitionem veritatis in regno Dei.

II. Remanet quaestio, *quomodo* sit intelligenda illa *antecedens voluntas* salvifica quoad omnes infantes. Si ad hanc quaestionem simpliciter fateri cogeremus nostram ignorantiam, non ideo minus certa esset veritas huius voluntatis, quam ex principiis revelatis probavimus; longe enim aliud est, ut dixi, demonstrare veritatem *quia est,* et aliud intelligere *quomodo est*. Nihilominus « non ita incognoscibilis ista est quaestio, ut nihil inde eruditionis possimus acquirere, si ad contemplandum id quod videri potest, tranquillus sobrii cordis adhibeatur intuitus » (De vocatione gent. l. II. c. 21.). Pendet autem tota haec intelligentia, quantum nos eam assequi possumus, a definitione termini, prae quo voluntas salvifica dicatur *antecedens*. Si hic terminus esset simpliciter praevisum originale peccatum, facile intelligeretur antecedenter ad hanc praevisionem voluntas salutis omnium infantium. Tum vero pariter voluntas *consequens* esset dicenda, quae consequitur praevisionem peccati originalis: cum autem voluntas salvifica *consequens* non sit universalis, sed particularis quoad eos solos qui actu salvantur; concludendum esset, Deum in praesenti statu generis lapsi et reparati nullo modo velle salutem infantium aliorum, nisi qui actu salvantur. Atqui in Scripturis et Patribus de voluntate Dei agitur pro statu praesenti humani generis lapsi, atque adeo supposito peccato originali propagati in omnes posteros Adae Deus dicitur velle salutem omnium hominum; voluntas enim salvifica, quae in Scripturis et Patribus praedicatur, est voluntas *Redemptoris* et *Reparatoris* naturae lapsae, et ideo voluntas vivificandi et sanandi omnes per Christum, qui mortui sunt per primum Adam, ut satis

in superioribus demonstratum est. Ergo terminus prae quo *antecedens* dicitur voluntas, quam Scripturae et Patres praedicant universalem salutis omnium hominum, non potest intelligi praevisum peccatum originale; sed immo supposito peccato originali voluntas salutis manet universalis, et induit rationem voluntatis redimentis. Alius ergo debet esse terminus, quo voluntas *antecedens conditionata et universalis* distinguatur a voluntate *consequente absoluta et particulari* salutis eorum tantum, qui effectu ipso salvantur.

1°. Si supposita infectione peccati voluntas salvifica manet adhuc *conditionata et universalis*, non aliud quam *finalis status* gratiae vel peccati potest intelligi tamquam terminus, quo praeviso consequatur voluntas particularis salutis aliquorum et voluntas damnationis aliorum. Nam *a*) generatim universalis voluntas salutis omnium hominum ita describitur, ut ad omnes homines referatur, quamdiu sunt in *statu viae*. Ut cetera praeteream, quae ex superioribus per se patent, certe voluntas Dei est, ut oremus pro salute omnium, quamdiu sunt in statu viae; atqui hoc ipsum divinum mandatum Apostolus declarat ex voluntate Dei, ut omnes homines salvi fiant; ergo haec voluntas Dei salvifica ad omnes homines extenditur, quamdiu sunt in statu viae. « Sincerissime credendum atque profitendum est, Deum velle, ut omnes homines salvi fiant; siquidem Apostolus, cuius ista sententia est, sollicitissime praecipit, quod in omnibus Ecclesiis piissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur: ex quibus quod multi pereunt, pereuntium est meritum, quod multi salvantur, salvantis est donum; ut enim reus damnetur, inculpabilis Dei iustitia est, ut autem reus iustificetur, ineffabilis Dei gratia est » S. Prosper ad II. obiect. Vincentianam. Praeterea *b*) speciatim quoad infantes praeter hunc *finalem statum* gratiae vel peccati nullus fingi potest alius terminus distinctionis inter voluntatem universalem, quae supposito iam peccato originali velit salutem omnium, et inter voluntatem quae multorum ex eisdem omnibus non salutem velit sed exclusionem a salute. Nisi forte comminiscaris fabulam Semipelagianorum, qui in meritis ac peccatis sub conditione numquam verifi-

canda praevisis « novo absurditatis genere » constituebant terminum, prae quo Deus velit infantibus salutem vel privationem salutis (th. XLV.).

Si igitur in genere et abstrahendo a modis et adiunctis specialibus spectaretur terminus, secundum quem distinguitur voluntas salutis *antecedens universalis* a voluntate *consequente particulari*, possemus dicere, terminum esse eundem quoad infantes ac quoad adultos rationis compotes, praevisum scilicet *statum finalem* gratiae vel peccati.

2°. Si iam in concreto consideretur modus, quo fit ut homo in gratia perseveret, et quo antecedens Dei voluntas, quantum ex se est, vult omnium iustificationem, perseverantiam in gratia et salutem; magnum est discrimen inter infantes ac adultos. Adultorum iustificatio et perseverantia in iustitia non potest esse sine eorum libera cooperatione cum gratiae adiutorio, defectio a perseverantia ac finale peccatum est ex eorum liberis commissionibus et omissionibus malis, quas Deus non vult sed permittit (cf. th. XLIII. n. II.). Unde Deus non potest intelligi *voluntate antecedente* et quantum ex se est, velle omnium salutem, quin omnibus offerat possibilitatem iustificationis, perseverantiae et salutis concedendo gratias necessarias, sine quibus nulla est salutis possibilitas. Vide Bellarmin. de Grat. et lib. arb. l. II. c. 5. Quoad adultos ergo terminus, prae quo voluntas salvifica universalis spectata ex integro dicitur *antecedens*, includit etiam praevisum bonum usum liberi arbitrii adiuti per gratiam vel praecognitum malum usum eiusdem arbitrii non obsequentis gratiis oblatis (cf. S. August. supra th. LI. LII.). Contra vero ad iustificationem et perseverantiam infantium liberum eorum arbitrium nihil omnino agit nec agere potest, utpote quod in actu nullum est. Medium quo efficitur eorum iustificatio, (privilegio martyrii excepto) est baptismus collatus absque ulla ipsorum infantium libera cooperatione; perseverantia vero est mere *passiva* consistens in ipsa gratia mortis post sacramenti susceptionem, quae mors licet per se spectata et ontologice (seu entitative) sit naturalis, includit tamen gratiam *intrinsece* supernaturalem, si spectatur complexe *mors in statu*

gratiae, et est etiam per se beneficium *extrinsece* supernaturale, utpote ordinatum ad assecutionem finis supernaturalis. Hinc sicut quoad adultos intelligi nequit *voluntas antecedens* salutis, quin simul sit voluntas gratiarum et mediorum, sine quibus salus est impossibilis; ita *voluntas antecedens* salutis quoad infantes intelligi non potest, quin sit voluntas, ut applicentur eis merita Christi per baptismum. Ergo eodem modo *antecedens et conditionata* est voluntas salutis omnium infantium, quo *antecedens et conditionata* est voluntas, ut omnibus infantibus applicentur merita Christi per baptismum.

Certe Deus applicationem baptismi quoad omnes infantes non vult voluntate *antecedente absoluta* et secundum totam amplitudinem suae omnipotentiae, nec voluntate *consequente;* quod enim ita vellet, « cui veritas cantat, omnia quaecumque voluit, fecit » (Aug. Enchir. c. 103.), id procul dubio fieret: at non omnibus infantibus hanc gratiam effectu ipso concedi, nimis manifestum est; hocque ipso manifestum etiam est, tali voluntate *absoluta* sive antecedente sive consequente Deum non velle omnium infantium salutem. Si igitur vult applicationem baptismi pro omnibus infantibus solum sub conditione aliqua, praevisa verificatio vel frustratio huius ipsius conditionis erit terminus, prae quo voluntas applicationis baptismi discernitur in antecedentem et consequentem. Haec conditio qualis sit, remanet inquirendum. Qua quidem in quaestione tota residet difficultas, quam in intelligenda divina voluntate salutis omnium infantium plerique experiuntur.

Patet, conditionem sub qua vult Deus applicationem baptismi omnibus infantibus, non esse nec esse posse sicut in adultis cooperationem infantium ipsorum cum gratia et sub gratia; sed conditio continetur in actionibus causarum secundarum, quae ad applicationem baptismi requiruntur vel eam impediunt. Hae autem actiones sunt primum illae, quae immediate vel mediate pendent a *liberis voluntatibus aliorum hominum;* deinde huc pertinent effectus, qui secundum praesentem ordinem per peccatum originale inductum, et a Deo ad alios fines sapientissimos constitutum, ex *causis*

physicis naturaliter consequuntur. Conditio igitur ita debet efferri: Deus vult omnibus infantibus applicationem meritorum Christi per baptismum, quantum *causae secundae morales et physicae*, nempe liberae hominum voluntates et naturalis ordo physicus non obsistunt. Ab hisce causis secundis derivata impedimenta Deus non directe vult, quatenus impediunt applicationem baptismi; sed solum permittit. Voluntas itaque, qua Deus vult applicationem baptismi omnibus infantibus, qui reipsa moriuntur absque susceptione sacramenti, est voluntas *antecedens ad praevisas impedientes actiones ex causis secundis:* consequenter vero ad praevisionem harum actionum Deus non vult ordinem naturalem immutare, et mortem sine baptismo ex naturae legibus consequentem permittit; sicque morte in peccato originali praevisa non vult voluntate *consequente* horum infantium salutem.

3°. Ut intelligatur, hanc Dei voluntatem antecedentem, licet velit salutem infantium sub conditione, cuius verificatio nullo modo pendet a libera voluntate ipsorum infantium, esse veram Dei voluntatem prosecutivam salutis eorum omnium, non autem meram complacentiam et approbationem de bonitate salutis in se spectatae; considerare oportet distinctius et illius voluntatis operationem et conditiones, sub quibus vult ipsam salutem.

a) Consequenter ad praevisum peccatum originale et ad infectionem totius humani generis per liberam praevaricationem sui progenitoris ac capitis Adam, Deus misericorditer vult reparationem totius generis humani, ad hunc finem destinat ab aeterno, promittit et mittit in tempore Filium Dei incarnatum assumpta natura ex eodem humano genere, vult ut Filius incarnatus Christus plenam exhibeat satisfactionem pro omnibus peccatis, hanc satisfactionem praevisam acceptat, et in plenitudine temporis Christus actu eam offert pro omnibus peccatis. « Misit Deus Filium suum, ut salvetur mundus per ipsum »; « ipse est propitiatio pro peccatis totius mundi. » In hoc genere humano reparato comprehenduntur sane omnes etiam illi, qui moriuntur infantes ante usum rationis: ergo in voluntate redemptionis comprehenduntur omnes illi infantes; et in voluntate divina

acceptante satisfactionem atque in voluntate humana Christi offerente satisfactionem pro omnibus peccatis, est etiam acceptatio et oblatio satisfactionis pro peccato originali, quo infecti sunt omnes illi infantes. Hinc intuitu et vi meritorum ac effusi sanguinis Christi Deus instituit pro omnibus illis infantibus sacramentum, quo singulis applicari possent satisfactio et merita Christi. Haec autem omnia ex sua natura a Deo ordinata sunt ad salutem infantium. Atqui talis voluntas salutis est profecto non mera complacentia in bonitate obiecti per se spectati; sed est voluntas actuosa et ex parte Dei prosecutiva salutis infantium, ad quos omnes et singulos haec voluntas redemptionis refertur, ut superius n. I. demonstratum est.

b) Applicationem sacramenti vult Deus efficere non immediate per se sed per causas secundas, et per has non quidem omnibus infantibus voluntate absoluta, sed omnibus quantum causae secundae per *universalem et ordinariam* providentiam dispositae non obsistunt. Inter has causas secundas sunt imprimis liberae voluntates aliorum hominum, a quibus applicatio sacramenti saltem quoad plurimos infantes pendet. Has voluntates Deus suis praeceptis, consiliis, adiutoriis ordinis naturalis et supernaturalis praevenit, excitat, inclinat, ut per diligentiam et sollicitudinem, per obedientiam et cooperationem sub gratia accepta, per congrua merita et bona opera, eleemosynam et orationem tum aliorum tum maxime parentum et quorum tutelae parvuli commissi sunt, et per apostolicos labores suorum ministrorum infantes perducantur ad gratiam baptismi. Sicut enim in ordine naturali ita et in ordine supernaturali sanctificationis et salutis aeternae vult Deus, prout *leges generales divinae providentiae et rerum natura* exigit, parvulis consulere per alios homines. Hoc sensu Augustinus multis in locis ait, infantes sicut aliena voluntate ceciderunt, ita aliorum fide credere ac perduci ad sacramentum fidei. « Fides aliena potest consulere parvulo, cui sua perfidia non potest imputari.» (tamquam propria voluntate contracta) de lib. arbitr. III. 23. Hoc modo divinam voluntatem salvificam agere in voluntates hominum ad procurandam salutem saltem

multorum infantium, qui tamen culpa hominum non salvantur, est manifestissimum; atque adeo manifestissima est quoad hos infantes antecedens actuosa Dei voluntas, ut salvi fiant: quamvis non sit voluntas antecedens absoluta sed sub conditione, si homines ex parte sua divinae voluntati obsecundarent, ut possent ac deberent; et quamvis consequenter ad contraria facta hominum Deus permittat mortem in peccato originali, atque hac praevisa non velit *voluntate consequente* eorum infantium salutem. Si quoad multos infantes, qui reipsa excidunt aeterna beatitudine, ipsi satis intelligimus modum, quo Deus antecedente voluntate prosequatur eorum salutem; non est magnum, si confidenter Deo iusto ac bono committimus modum huius prosecutionis salutis quoad *omnes* infantes, ubi nos illum modum in particulari intelligere non possumus, postquam generatim voluntas salutis omnium a Deo ipso verbis et factis splendidissime nobis manifestata est.

Non desunt graves theologi, qui docent velle Deum ad sacramentum et sanctificationem et consequenter ad salutem perducere omnes omnino infantes, qui re ipsa in peccato originali moriuntur, nisi per liberas actiones hominum staret: atque ita conditionem sub qua Deus antecedenter vult omnium parvulorum salutem, revocant ad hanc unam, ad liberam scilicet cooperationem hominum. Ita docent Arrubal in 1. P. disp. 91. c. 3. 4; Herice disp. 35. c. 2. n. 27–29; Martinon disp. 20. sect. 4. n. 38; Kilber (in Theol. Wirceburg. de Deo disp. IV. c. 2. a. 3. T. II. p. 195. sq.). Cf. Andream Vega de Iustific. l. V. c. 16. ad finem; Bellarmin. de Grat. et lib. arb. l. II. c. 5. Si hanc sententiam putaremus necessariam ad defendendam antecedentem voluntatem salutis omnium infantium, libenter eam amplecteremur. Cum enim ea universalis voluntas antecedens certo demonstretur ex doctrina Scripturae et Patrum, in hac ipsa doctrina etiam contineretur talis modus voluntatis salvificae, sine quo ex hypothesi voluntas salvifica ipsa consistere non posset. At quia voluntas salvifica antecedens videtur satis posse intelligi etiam hac sententiâ negatâ, et quia ad hunc modum voluntatis probandum aliunde argumenta non suppetunt,

opinionem nec audemus contemnere (est enim pia et analogiae fidei non repugnans) nec necesse habemus adstruere.

Nam *c*) praeter hominum voluntates in considerationem veniunt causae secundae non liberae *ordinis physici,* quae iuxta communes et ordinarias leges providentiae ad collationem sacramenti possibilem vel impossibilem reddendam conferunt. Cursum harum causarum legesque universales, quibus aguntur, Deus consequenter ad peccatum originale vult utique esse tales, quales nunc sunt; necdum restauravit statum praeternaturalem immortalitatis, etiam post decretam et iam factam redemptionem generis humani per Christum. Inde consequitur quidem secundum cursum harum legum mors plurimorum infantium ante usum rationis, et (ut nunc damus) aliquando consequitur independenter ab omnibus voluntatibus et actionibus liberis hominum mors in peccato originali: attamen cum hoc naturali rerum cursu optime consistit in Deo *antecedens conditionata* voluntas salutis horum omnium infantium; est enim haec ipsa conditio, sub qua vult applicationem sacramenti, *quantum* scilicet *sinit generalis ordo sapienter et iuste institutus.* Si Deus talem ordinem causarum physicarum vellet ex sese ad hunc finem, ut infantes moriantur in peccato originali, id sane repugnaret voluntati salvificae, nec posset amplius dici velle horum infantium salutem: at Deus non ad hunc finem instituit, nec eo dirigit sua antecedente voluntate hunc generalem rerum ordinem, sed vult eum ex aliis finibus sapientissimis; inde vero consequentem infantium mortem in peccato non directe intendit, sed solum permittit, quatenus exigentiam physicarum legum non vult pro omnibus infantibus mutatione ordinis generalis vel per miraculum impedire. Talis vero permissio probat solum, non esse in Deo voluntatem *absolutam* salutis horum infantium; sed nullatenus probat, non esse voluntatem *conditionatam* salutis omnium, *quantum generalis cursus rerum ex aliis finibus sapienter dispositus non impedit applicationem sacramenti pro omnibus instituti.*

Totum possumus complecti hac formula: salutem omnium infantium qui moriuntur in peccato originali, Deus vult

antecedente voluntate *secundum providentiam communem;* non tamen *providentia speciali* ipsorum omnium saluti vult consulere. Quod ut rite intelligatur, prae oculis habenda est ratio *providentiae communis.* « Deus, quatenus est communis provisor et gubernator totius mundi, inquit Becanus Tract. I. c. 13, habet tria potissimum officia: *primo* unicuique praefinit certum finem; *secundo* concipit et praeparat sufficientia media ad finem obtinendum; *tertio* sinit unamquamque rem uti illis mediis secundum exigentiam naturae suae, id est causas naturales et necessarias sinit naturaliter et necessario agere, contingentes sinit contingenter agere, et liberas libere. »

III. Universum hunc modum intelligendi in Deo voluntatem salutis omnium infantium expressit auctor librorum de Vocatione gentium, quem appellatione « magistri Ecclesiae » commendat Rom. Pont. Gelasius I. (in Opusc. contr. Pelag. in Collect. Concil. Mansi T. VIII. p. 111. (1). Iuverit ergo totam, quam praemisimus, explicationem auctoritate huius magistri Ecclesiae confirmare. Eius doctrina de modo, quo Deus velit omnes « paucorum dierum homines » salvos fieri, libro II. hisce capitibus comprehenditur.

1°. Ante omnia « tribus illis saluberrimis et veracissimis definitionibus simus innixi, » Deum velle omnes homines salvos fieri, salutem inchoari et perfici ope et opere gratiae divinae, ac postremo « non omnem voluntatis Dei comprehendi posse rationem »; adeoque « cur non omnes homines salvet, qui omnes homines vult salvos fieri, non oportere disquiri » (2). Igitur « sicut ea quae ad manifestationem gra-

(1) Locus quem ibi sub hoc nomine « magistri Ecclesiae » citat Gelasius, est omnino ex l. I. c. 8. de Vocat. gent. non autem, ut putavit editor Conciliorum, ex ignoto aliquo libro Augustini.

(2) Non vetat « sobrii cordis intuitu » disquirere, quare in praesenti oeconomia non omnes salventur; sed vetat postulare rationem, cur Deus hanc potius quam aliam gratiarum dispensationem elegerit. Ad hanc altitudinem ubi ventum est, cum Augustino ceterisque PP. respondet auctor noster l. II. c. 21: « firma et stabili fide omne iudicium Dei iustum esse credamus, nec appetamus habere cognitum, quod voluit esse secretum; ut ubi investigari non potest, quare ita iudicet, sufficiat scire, quis iudicet. »

tiae ex divinis proferuntur eloquiis, nulla possunt disserendi arte violari..... *ita etiam quod de salvatione omnium hominum in eodem Scripturarum corpore reperitur, nulla contraria argumentatione temerandum est, ut quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore credatur* » l. II. cc. 1. 2. 30.

2°. Hisce tribus ratis ac fixis si porro quaeritur nominatim etiam quoad infantes, quomodo in praesenti oeconomia velit Deus omnes salvos fieri, et tamen non omnes salventur? « non ita incognoscibilis ista est quaestio, ut nihil inde eruditionis possimus acquirere, si ad contemplandum id, quod videri potest, tranquillus sobrii cordis adhibeatur intuitus » ibid. c. 21. Itaque quamvis verba Pauli 1. Tim. II. 4. « integre planeque suscipienda sint » (l. I. c. 12); voluntas tamen, ut salvi fiant omnes infantes, non includit etiam voluntatem mutandi praesentem ordinem physicum mortalitatis peccato Adae invectum: « nec est de immaturitate iam mortis ratio conquerendi, cum semel in naturam nostram per peccatum ingressa mortalitas obnoxium sibi omnem vitae nostrae fecerit diem » l. II. c. 21. Quod idem est ac dicere, voluntatem antecedentem salutis infantium non esse quoad omnes, et quatenus universalis est, *absolutam* sed *conditionatam;* quantum scilicet leges generales ordinis praesentis, in quo natura lapsa propter suum peccatum constituta est, non impediunt applicationem meritorum Christi per visibile sacramentum.

3^io^. Attamen hae ipsae leges sunt ex providentia divina, « quae defectionum legibus ita defectura subiecit, ut ab eis moderationum suarum non averteret potestatem. » Unde oritur nova difficultas, cuius gravitatem auctor noster plane sensit c. 22 ad finem, c. 23 initio. Ad eam solvendam porro explicat plenius voluntatis salvificae rationem. Nam cum natura humana peccato infecta est, gratia remissionis sicut in adultis ita in parvulis est prorsus gratuita; nec Deus eam infantibus debet. Vult quidem *antecedente voluntate* eam gratiam omnibus; non tamen omnibus aequali providentia. Alios effectu ipso perducit ad baptisma modo quandoque etiam plane mirabili, et est indebita ipsis misericordia; alios

permittit praemori sine baptismo, et est iustum iudicium. « Huius asperrimi iugi pondera (ex peccato originali) non ita in Adae filios irruerunt, ut divina iustitia (ac misericordia) nihil ei suae dimensionis adhiberet.... ut generali necessitate variata causas sibi Dominus indulgentiae correptionisque servaret, *essetque in uno omnium debito, quod et misericors remitteret et iustus exigeret* l. II. c. 22; cf. c. 21. Quod igitur leges illae, ex quibus fit, ut multi infantes moriantur in peccato, subsunt « potestati moderationum divinarum, » optime probat voluntatem salvificam antecedentem non esse absolutam, misericordiam non impertiri omnibus aequalem, quae nulli debetur, esseque erga aliquos misericordiam *specialem,* quae non est universalis et omnibus communis; at nullatenus probat, nullam esse voluntatem salvificam, quae ad omnes omnino infantes protendatur. Haec qualis sit ut intelligatur in connexione cum potestate et providentia Dei circa leges physicas ulterius considerat auctor noster.

4°. Licet Deus velit consequenter ad peccatum originale eas leges, quales nunc sunt; non tamen eas ideo instituit, et non ad hunc finem antecedente voluntate eas dirigit, ut parvuli illi moriantur sine baptismo; sed nolens in omnium infantium specialem favorem mutare leges generales iustis ex causis et finibus constitutas mortem ex illis naturaliter consequentem permittit. Antecedenter ergo ad has generalium legum exigentias vult Deus omnibus applicari remedium salutis, et per hoc vult omnium salutem: consequenter ad eas exigentias vult permittere mortem sine baptismo, et voluntate *consequente* ad mortem praevisam in peccato horum non vult salutem. « In quo opere gratiae quis..... conqueratur, *quod non omnibus parvulis similis providentia consulat, omniaque pericula, quae moriturorum regenerationem prohibere possunt, aut potestate submoveat. aut miseratione praeveniat.* Quod utique erga omnes fieret, si ita fieri omnino deberet » l. II. c. 24.

5°. Quod maxime convincit, voluntatem eam *antecedentem* esse actuosam non solum per Christi mortem et institutionem remedii contra peccatum pro omnibus; sed etiam prae-

paratione gratiarum, quantum eis recipiendis parvuli sunt capaces, postrema explicatur consideratione. Gratia videlicet praeveniens et excitans, quae immediate confertur adultis, mediate pertinet ad parvulos, quos sive diligentia et sollicitudine sive congruis meritis et impetrationibus adultorum ad gratiam baptismi perducere Deus voluit. Sicut ergo diversa est et multiplex gratia adultorum, cui ipsi libere consentire vel resistere possunt; ita multiplex est providentia erga parvulos, haud ea quidem seiuncta ab obedientia et meritis adultorum. « Cum quaerimus, quomodo omnes homines salvos fieri velit, qui non omnibus illud tempus impertit, in quo per voluntariam fidem percipiendae gratiae sint capaces; non irreligiose arbitror credi neque inconvenienter intelligi, quod isti paucorum dierum homines ad illam pertineant gratiae partem, quae semper universis est impensa nationibus, qua utique si bene eorum uterentur parentes (aliique homines), etiam ipsi per eosdem iuvarentur... Sicut autem circa maiores praeter illam generalem gratiam parcius atque occultius omnium hominum corda pulsantem, excellentiore opere, largiore munere, potentiore virtute vocatio specialis exseritur; ita etiam circa innumeros parvulos eadem manifestatur electio. Quae quidem nec illis, qui renati non sunt, in parentibus defuit » l. II. c. 23.

Cum hac librorum de Vocat. gent. doctrina non pugnat, sed immo egregie consentit S. Fulgentius de Verit. praedestin. l. I. cc. 9-11; eo tamen discrimine, quod postulat diversus utriusque scopus. Auctor enim librorum de Vocat. gent. propositum habet declarare, qualis sit voluntas salvifica ad omnes pertinens; Fulgentius, ut plerumque Augustinus, eo spectat, ut gratiam et praedestinationem ad gratiam demonstret gratuitum esse beneficium, non naturalibus meritis debitam retributionem. Unde Fulgentius magis considerat gratuitatem beneficii in infantibus, qui a Deo perducuntur ad baptismum per bonam voluntatem adultis inspiratam, et inscrutabile iudicium in aliis non baptizatis, quos Deus, licet negligentiam et culpam hominum non velit sed solum permittat, potuisset tamen et ipsos

perducere ad eandem gratiam, si voluntas eius spectetur secundum amplitudinem omnipotentiae. Ubi vero Fulgentius spectat voluntatem *antecedentem* salutis *conditionatam*, eadem eius est ac nostri auctoris sententia. « Cur non etiam in baptizandis infantibus certissime credamus ac libere proclamemus, diligentiam parentum ad gratiam redimentis, negligentiam vero ad iudicantis iustitiam pertinere? » Attamen haec negligentia non est ex voluntate multoque minus ex voluntate *antecedente* Dei iudicantis; sed est tota ex mala voluntate hominum, quam Deus non vult sed permittit. Prosequitur enim: « non quia ex Deo est boni operis negligentia, a quo nulla umquam potuit esse mali operis causa, sed quia bona voluntas... a Deo tribuitur... mala vero voluntas, quae suo merito gratiam charitatis aut non accipit aut amittit, torporem negligentiae suae non deponit » Fulgent. ibi c. 10. n. 21.

Scholion. Difficultates, quae fieri solent contra veritatem ex doctrina Scripturae et Patrum munitissimam, pleraeque proficiscuntur ex perversione status quaestionis. Itaque non est permittendum, *a*) ut confundatur voluntas *absoluta* cum voluntate *conditionata; b*) ut falso supponatur, nullam posse esse in Deo voluntatem *conditionatam* salutis, nisi conditio pendeat a libera voluntate hominis salvandi. Quod conditio, sub qua Deus vult salutem omnium infantium, non pendet ab eorum libertate, id evidenter quidem probat, gratuitum donum visionis beatificae non esse in libera potestate infantium; sed non probat, in Deo nullam esse voluntatem hoc donum eis concedendi, quantum leges ordinis generalis non obsistunt. Ex eadem ratione quod conditio non pendet a libera voluntate infantium, porro consequitur, salutem beatitudinemque aeternam si conceditur, eis non esse mercedem et coronam pro liberis meritis per gratuitam gratiam comparatis; sed esse hereditatem et gratuitum donum respondens gratiae ipsis sine ipsis (sine ipsorum libera cooperatione) infusae. Porro cum hac salutis acquirendae vel amittendae independentia a voluntate infantium cohaeret doctrina saltem communissima in scholis, fidei analogiae convenientior, gravissimis aucto-

ritatibus potior, quod infantes, ut fide constat, damnantur quidem ad privationem finis ultimi supernaturalis in visione beatifica, quae privatio debetur naturae lapsae et per peccatum originale destitutae gratia sanctificante, non tamen damnantur ad poenam sensus tormentorum, quae debetur liberis malis meritis. Unde Deus non potest velle damnationem adultorum, nisi voluntate *consequente ad praevisa mala merita,* quae ab eorum libertate pendent; et ideo voluntate antecedente vult eorum omnium salutem, tamquam coronam meritorum gratiae, sub conditione pendente ab eorum libertate adiuta per gratiam. At alia longe est conditio infantium tum quoad salutem tum quoad damnationem. Voluntate *consequente* vult exclusionem eorum ab aeterna gloria ob peccatum originale, quod non pendet ab eorum propria libertate, sed a libero peccato primi parentis: ita ergo etiam vult voluntate *antecedente* eorum omnium salutem tamquam gratuitam hereditatem *sub conditione,* quantum non obsistunt impedimenta, quae non ab eorum libertate pendent, sed inducta sunt ex libero peccato primi parentis.

Illa pars explicationis, qua diximus conditionem, sub qua Deus *antecedente* voluntate vult applicationem sacramenti et inde salutem, saltem quoad plurimos infantes esse positam etiam in liberis voluntatibus et actionibus aliorum hominum, potest videri contraria doctrinae Augustini. « Videmus aliquando, ait ipse, bene meritis fidelibus non concedi filios suos, ut sint in regno Dei cum parentibus suis; sed non regeneratos parvulos exire de hac vita, dum nonnumquam et ipsis suis parentibus ardenter desiderantibus et ministris sacramentorum alacriter festinantibus ab omnipotentissimo et misericordissimo Deo non differtur paululum mors eorum, ut Christianorum nati exeant hinc renati » Aug. Op. imperf. cont. Iul. VI. c. 12; de Grat. et lib. arb. n. 44. At *a*) Augustinus solum instituit probare, gratiam baptismi esse beneficium gratuitum; non autem negat, Deum *antecedente* voluntate *conditionata* velle hanc gratiam omnibus obvenire. *b*) Solum negat meritum *de condigno,* cui debeatur regeneratio infantium; sed non negat *impetrationem* baptismi pro iisdem. *c*) Solum enumerat aliquas manifestas in-

dustrias parentum; sed non dicit, nullum sive a parentibus sive ab aliis fuisse positum impedimentum. *d*) Ad summum ex Augustino probari posset, praeter voluntates liberas esse etiam naturalem ordinem legum physicarum tamquam conditionem, sub qua Deus velit applicationem baptismi iis omnibus, in quibus re ipsa applicatio impeditur. Sed certe Augustinus numquam negavit, immo clare docuit, ad huiusmodi conditiones pertinere etiam liberas actiones hominum, et his actionibus poni impedimenta applicationis sacramenti pro infantibus, quibus Deus antecedente voluntate vult applicationem. Vide de peccator. merit. et remiss. l. III. n. 22; ep. 98. n. 5. 6. Maxime *e*) illud animadvertatur, Augustinum in omnibus huiusmodi locis, qui obiiciuntur, non agere de voluntate *antecedente conditionata;* sed de voluntate *in actu secundo productrice effectus* et de voluntate *consequente.*

CAPUT III.

DE VOLUNTATE SALVIFICA CONSEQUENTE ET DE PRAEDESTINATIONE.

ARTICULUS I.

De reprobatione non antecedenti, sed consequenti voluntati Dei attribuenda.

THESIS LIV.

Nulla datur reprobatio positiva antecedens *praevisionem peccati.*

« Ex ipsa natura voluntatis Dei salvificae consequitur, 1° plane impiam esse haereticorum qui *supralapsarii* dici solent, atque inter hos ipsius Calvini doctrinam, qua statuunt, Deum antecedenter ad omnem mali meriti etiam ipsius peccati originalis praevisionem decreto absoluto homines qui pereunt, aeterno exitio destinasse, ad suam in eis iustitiam manifestandam: 2° pariter damnandam esse doctrinam de absoluto et antecedente reprobationis decreto, simul spectata huius decreti exsecutione, ut a Calvinianis in sua synodo Dordracena et a Ianseniani declarata est. »

Ex iis quae in superiori capite demonstravimus de *antecedente* voluntate, qua Deus vult omnium hominum aeternam salutem, proxime et necessario consequitur, nullam

esse in Deo voluntatem, qua *antecedenter* ad praevisionem peccati velit alicuius hominis aeternam damnationem. Propterea tractatio de hac voluntate Dei iusti et sancti, quae unice pertinens ad voluntatem consequentem *reprobatio* dicitur, immediate cum superioribus connectitur. Sed ratio potissima in hoc capite praemittendi doctrinam de *reprobatione,* nobis est nexus intimus veri ac genuini conceptus reprobationis cum declaratione modi, quo se habet *consequens* Dei voluntas salvifica particularis et *praedestinatio* ad vitam aeternam: quae quidem declaratio praedestinationis scopus est et argumentum totius huius capitis. In hoc itaque primo articulo indicabimus et excludemus notiones falsas de reprobatione, quibus doctrina ipsa de praedestinatione vel pervertitur omnino vel certe eius declaratio minus sincera exhibetur; exclusis autem notionibus falsis per se consequetur verus de reprobatione conceptus, quo tota fere declaratio praedestinationis sustentatur ac regitur.

I. Sincere primum exponemus tam *supralapsariorum* quam *infralapsariorum* sententias, deinceps ex principiis iam praestructis earumdem sententiarum impietatem demonstraturi.

1°. Calvini haeresis de praedestinatione et reprobatione, ut eam tum alibi tum maxime in Institution. l. III. cc.21-24. explicuit, ad haec capita redit. *a*) Homines alii creantur ad vitam aeternam, alii ad damnationem aeternam: « itaque, inquit, prout *in alterutrum finem quisque conditus est,* ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus » l. c. c. 21. n. 5. Haec igitur Dei praedestinatio et ordinatio ad mortem aeternam non secus ac ad vitam continetur in ipso consilio divino creandi hominem. Unde *b*) ordinatio ad mortem non est *consequens* ad peccatum, sed immo ipsum peccatum Adae et humani generis in illo ruina est effectus consequens et permanans ex ipsa illa *antecedente divina praedestinatione* multorum *ad mortem aeternam.* Frigidum commentum appellat Calvinus, quod Deus primum hominem non ipso consilio, quo eum creare voluit, ordinaverit ad peccandum, et non eodem consilio antecedente ruinam ge-

neris humani ac omnium pereuntium mortem aeternam praedestinaverit. « Tam frigidum commentum si recipiatur, inquit, ubi erit illa Dei omnipotentia, quae secundum arcanum consilium, quod aliunde non pendet, omnia moderatur.... Decretum horribile, fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et *ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarit*..... Nec absurdum videri debet, quod dico, Deum *non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse* » c. 23. n. 7. Porro c) exsecutio huius decreti ita habet, ut Deus sua voluntate, quae est rerum necessitas, *antecedenter electis* donet vocationem ad fidem et in ea iustificationem (externam declarationem iustitiae); antecedenter reprobatis gratias omnes neget, eosque ad impietatem obduret. Fides autem ceteraque dona in electis non habent rationem meriti; sed sunt symbola ac testimonia antecedentis electionis: pariter in reprobis infidelitas ac peccata sunt notae antecedentis reprobationis. « In electis vocationem et iustificationem statuimus electionis manifestandae testimonium ac symbolum... ita reprobos vel a notitia sui nominis vel a Spiritus Sancti manifestatione excludendo, quale maneat eos iudicium, istis veluti notis aperit » c. 21. n. 7. « Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc eius praedicatione magis excaecat et obstupefacit » c. 24. n. 12. « Nec per se quidem probabile est, sola Dei permissione, nulla ordinatione hominem sibi arcessisse interitum.... Non dubitabo ergo cum Augustino (de Gen. ad litt. VI. 15.) simpliciter fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem » (1) c. 23. n. 8.

(1) Augustinus ibi agit de formatione primi hominis ex limo terrae; non de voluntate libera hominum. Si in limo terrae primitus creato erat tantum possibilitas, inquit, non autem necessitas, ut ex terra hoc modo, quo factum est, formaretur homo; profecto necessitas, ut hoc potius quam alio modo formaretur, consequens erat ad « placitum creatoris, *cuius voluntas rerum necessitas est* »: nimirum si velit Deus uno modo

Nihilominus Calvinus non raro aliis in locis, ubi agit de causa peccatorum et interitus hominum, considerat causam horum proximam, quae iuxta ipsum est pravitas naturae et necessitas peccandi inducta per peccatum originale. Haec doctrina multis Calvinianis, quos puduit impietatis sui magistri, fundamentum praebuit negandi Calvinum fuisse in haeresi *antelapsariorum*, ac nonnullis etiam catholicis ut Honorato Tournely (De reprob. art. 2.) probabile reddidit, eum „subinde transiisse ad partes *postlapsariorum.*" At Calvinus ipse contra hanc suae haereseos emollitionem protestatur verbis disertissimis. „Quod sibi patefacto Dei verbo non obtemperant reprobi, probe id in pravitatem cordis eorum reiicitur, *modo simul adiiciatur, ideo in hanc pravitatem addictos, quia iusto sed inscrutabili iudicio suscitati sunt ad gloriam eius sua damnatione illustrandam"* c. 24. n. 14; cf. c. 23. n. 9. Itaque causa proxima peccatorum in reprobis assignatur a Calvino natura corrupta et infecta per peccatum Adae; at causa suprema praedestinans et peccatum Adae et pravitatem posterorum est ipse Deus. Tali vero sententia quid magis impium, Scripturae et toti revelationi, immo ipsi lumini rationis, quo divina attributa sanctitatis, bonitatis et iustitiae intelligimus, magis repugnans excogitari potuit? Vide Petav. l. X. c. 6. sqq.

2°. *Infralapsariorum* dogmata ut in synodo Dordracena a Gomaristis seu *Contraremonstrantibus* adversus Arminianos seu *Remonstrantes* annis 1618. 1619. sunt declarata, ad aliquot capita revocabimus ita, ut simul adnotemus, quatenus Iansenius in suo Augustino P. III. de Grat. Christi l. IX. et X. iis consentiat.

a) Decretum electionis et reprobationis refertur ad homines, qui per peccatum Adae omnes sunt obnoxii damnationi. Ita docent Dordraceni cap. I. art. 1–6. De decreto

aliquid creare, illud non potest non eo modo fieri; licet per se posset fieri multis aliis modis. Iuxta Calvinum ergo non iuxta Augustinum, ut homo peccet et per peccatum in aeternum pereat, non magis pendet a voluntate hominis, quam pendebat a voluntate Adae, ut formaretur ex limo terrae; peccata et interitus hominum sunt ex voluntate Dei aeque ac formatio primi hominis.

autem *antecedente ipsam praevisionem peccati originalis* nihil dicunt; neque enim damnare suae sectae auctorem, nec probare ausi sunt.

Iansenius de praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum in statu innocentiae videtur doctrinam retinere orthodoxam, si demas eius errores circa statum naturae integrae, cui gratia fuerit naturalis, et consequentem inde modum loquendi de praedestinatione fere Pelagianum.

b) Ulterius docent iidem Calviniani: ex massa illa damnata Deus non solum *gratuito decrevit* aliquos salvare; sed etiam decrevit eos *salvare gratuito*, nulla habita ratione fidei, obedientiae, sanctitatis tamquam causae vel conditiones *sine qua non* (c. I. art. 8-10; Doctr. damn. art. 5.). Omnes reliquos homines Deus ex mera iusta sua voluntate decrevit in lapsu Adae et statu damnationis relinquere, eosque in communicatione gratiae necessariae ad fidem et conversionem praeterire » c. I; Doctr. damn. art. 8.

Iansenius in eo solum discrepat, quod meritum bonorum operum non negat, nec etiam negat, reprobis fidem et sanctificationem temporariam concedi. Attamen non solum praedestinatio ad gratiam (ut omnes docent Catholici), et praedestinatio ad gloriam (quod aliqui ex Catholicis tenent), iuxta Iansenium facta est a Deo *antecedente* voluntate et nulla habita ratione meritorum; sed etiam reprobatio omnium, qui pereunt, et quidem reprobatio positiva, quatenus est exclusio a vita aeterna et condemnatio ad poenam damni, facta est decreto *antecedente;* nempe Deus praevisa ruina humanae naturae in Adamo eos omnes decrevit relinquere in massa damnata, ex qua neque per remissionem culpae originalis et per temporariam iustificationem eruuntur. « Positiva reprobatio, inquit Iansenius, intelligenda est ita, ut hoc ipso ceteros praeteritos (in praedestinatione) positive voluerit excludere ab aeterna vita... quod sane non est aliud quam velle damnare, quatenus exclusio a vita aeterna et regno Dei gravissima creaturae rationalis est damnatio... Peccatum originale est causa reprobationis positivae, qua tamquam indignus repellitur ab aeternae vitae beneficio, sive iste parvulus vel adultus fuerit, sive ad

tempus iustificandus, sive in iniquitatibus tota vita mansurus. Nam ut aliquis ex perditionis massa liberetur, ita videlicet ut non pereat, nec a regno Dei realiter adipiscendo divinae reprobationis decreto exclusus esse censeatur, ad tempus iustitiam accepisse non est satis... Quamvis verum sit, in multis culpam originalem baptismate deleri... simul tamen stabile verissimumque manet, *propter illam culpam cui obnoxius homo iacuit,* noluisse Deum ipsi totale beneficium liberationis decernere et a perditione ita, ut eam re ipsa evadat, liberare » Ians. de Grat. Christi l. X. cc. 2. 3; cf. l. IX. c. 9. Vide I. B. Faure ad Enchir. Aug. c. 55.

c) De exsecutione, ex qua ipsa ratio praedestinationis et reprobationis potest intelligi, docent Dordraceni sequentia. Ad salvandos *solos praedestinatos* misit Deus Filium suum; pro his solis Christus mortuus est; his solis et omnibus dat Deus gratiam ut credant, cui nemo potest resistere: his ergo solis et omnibus dat fidem iustificantem, quae semel accepta non potest amitti; quamvis enim etiam fideles peccent, non tamen possunt excidere ex adoptione et gratia Dei (cap. I; Doctr. damn. art. 2. 6; cap. II. art. 8; cap. IV. art. 12. 14; cap. V. art. 4–7.). Ex adverso reprobi sicut in aeterno decreto sunt exclusi ab omnibus donis supernaturalibus, ita in exsecutione nullam accipiunt gratiam sufficientem, ut credere possint et converti; relicti sunt corruptae naturae et legi, maledictioni traditi, quin ullam gratiam salutarem consequantur (cap. I; Doctr. damn. art. 8; c. III. art. 5; c. V. art. 10).

Iansenius consentit, erga reprobos nullam esse Dei voluntatem, ut salvi fiant; sed Deum velle omnes et *solos praedestinatos* salvari, ac pro salute praedestinatorum dumtaxat Christum esse mortuum; secundum haec nullam in praesenti statu naturae lapsae dari gratiam sufficientem; reprobos si ad tempus iustificentur, non posse perseverare, quia eis negatur adiutorium efficax, *quo* perseveratur; adiutorium autem *sine quo non potest,* et *quo potest* iustus perseverare, in praesenti statu nullum datur: porro destitutos gratia efficaci necessario peccare, quia in natura lapsa non datur gratia sufficiens; hanc vero ipsam necessitatem

peccandi esse unam ex conditionibus et characteribus massae damnatae, quae facta est per peccatum originale.

Placuit referre distinctius doctrinam Dordracenorum, tum quia ea habita est a Calvinianis veluti genuina sui dogmatis declaratio, tum quia de illa quidam theologi catholici non recte iudicarunt. Inter hos Petrus Gazzaniga T. II. dissert. VI. n. 242. scribit: « Synodus (Dordracena) in duas partes scissa est scilicet Arminianorum et Gomaristarum.... Qui cum Francisco Gomaro in synodo plenam de Arminianis victoriam reportarunt, ad sanam Thomistarum de praedestinatione et reprobatione doctrinam descenderunt, paucis rigido Calvinismo adhaerentibus. » Vide de hac Gazzanigae sententia iudicium Georgii Albertini O. P. (de Deo acroas. XVII. n. 4. 5; de Gratia acroas. XV. n. 15; ad Bannezian. et Lemosiens. theologos orat. 2. n. 39; epist. 1. ad Dominic. Pellegrini c. 3).

II. Voluntatem Dei *salvificam antecedentem* non solum relate ad naturam humanam stantem et integram, sed etiam in ordine hoc naturae lapsae et reparatae plane *universalem* superius demonstravimus: in hac autem ipsa fundamentali doctrina includitur, et ex ea consequitur, voluntatem iustitiae, qua continetur decretum reprobationis et damnationis, nullam nisi *consequentem* esse posse.

1°. Suppositis ergo his principiis doctrina tam *supralapsariorum* quam *infralapsariorum* iam evidenter refutata esse intelligitur. In utraque enim sententia *a*) manifesto negantur, quaecumque de voluntate Dei ut omnes homines salvi fiant, et de morte Christi pro omnibus hominibus in Scripturis et Patribus diserte docentur. *b*) In utraque deinde sententia antecedenter ad praevisionem actionum humanarum damnatio omnium reproborum ita concluditur, ut vi illius *antecedentis reprobationis* simul negetur vel omne donum supernaturale atque etiam nominatim effectus sacramentorum (penes Calvinianos), vel saltem negetur omnis gratia ordinata ad salvationem et conferens possibilitatem salutis (penes Iansenianos). *c*) Consequenter in utraque plane subvertitur libertas arbitrii sive ad bonum sive ad malum ac proinde ordo moralis universus; pariterque saltem a Cal-

vinianis subvertitur doctrinae christianae caput certissimum, quo profitemur vera esse supernaturalium virtutum merita, quibus reddatur vita aeterna tamquam merces ac corona, et veras actualium peccatorum culpas, quae non puniuntur, quia in voluntate primi hominis erant libera, sed quatenus libera sunt in voluntate cuiusque peccantium. *d*) In utraque sententia ea docentur, quae collatis praesertim praeceptis, promissis, comminationibus, contestationibus divinis manifesto pugnant cum bonitate, iustitia, veracitate, sapientia et sanctitate Dei. Haec impietas in doctrina *superlapsariorum* omnino manifesta est· nam « quemquam immeritum et nulli obnoxium peccato si Deus damnare creditur, alienus ab iniquitate non creditur » S. Aug. ep. 186. n. 20; « nec iustitia iusta dicetur, si puniendum reum non invenisse sed fecisse dicatur; maior vero erit iniustitia, si lapso Deus retribuit poenam, quem stantem praedestinasse dicitur ad ruinam » S. Fulgent. ad Monim. l. I. c. 22.

At sententia *infralapsariorum* alicui non penitius inspicienti posset videri parum distare ab opinione quorundam theologorum catholicorum, qui praedestinationem et reprobationem negativam, ut aiunt, sive etiam positivam exclusionem a vita aeterna adscribunt voluntati Dei antecedenti praevisionem meritorum, hancque eandem putant sententiam fuisse Augustini. Nihilominus discrimen huius opinionis a doctrina Calvinianorum et Iansenianorum magnum est; non tam in eo, quod Catholici antecedentem illam reprobationem dicunt *negativam*, haeretici vero *positivam* (id enim non in omnium illorum Catholicorum explicationibus satis clarum est): sed discrimen exstat longe evidentius, quod haeretici reprobationem antecedentem ita defendunt, ut *α*) excludant diserte voluntatem Dei salvificam et mortem Christi pro salute reproborum; ut *β*) excludant pro reprobis vel omnem gratiam vel certe gratiam sufficientem et possibilitatem ad consecutionem salutis; ut *γ*) negent omnem gratiam mere sufficientem, et porro inducant necessitatem tam in actibus bonis sub gratia efficaci quam in malis sub dominatu concupiscentiae, diserteque affirment Deum sub interminatione irae suae et poenae ae-

ternae reprobis praecipere impossibilia, atque in his hominem necessario sed tamen damnabiliter peccare. Atqui haec omnia Catholici illi, de quibus postea dicturi sumus, damnant et ex suis principiis consequi negant. Catholici itaque suam illam opinionem de *antecedente reprobatione negativa* libere defendunt; neque fas est eam cum sententiis haereticorum confundere. Hoc tamen non impedit, quominus, qui eam falsam existimant, eadem libertate suas rationes proponant et ex omnibus, quibus possunt principiis theologicis, sententiam contrariam asserant ac vindicent; ut nos inferius praestare studebimus.

2°. Haereticorum doctrina ex iis capitibus, quae obiter indicavimus, manifestae impietatis convincitur, ceterum ea explicite confutata est, et « quid catholicus habeat intellectus de his, quos ad interitum praedestinatos credimus » (S. Fulg. l. I. c. 28. ad Monim.), luculenter declaratum in iis documentis ecclesiasticis, quibus vel Augustini doctrina adversus obtrectationes et difficultates circa hanc rem obortas defensa, vel saeculo V. ac IX. haeresis praedestinatiana impugnata est ac condemnata. Concilii Arausicani II. can. 25. habet: « Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati (ergo etiam qui in Dei praescientia sunt reprobi) Christo auxiliante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus; sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione iis anathema dicimus. » Consentiunt Conc. Carisiac. cap. I. III; Valentin. III. can. III; Trident. sess. VI. can. XVII. Ex Patribus prae ceteris legendi sunt S. Prosper in responsionibus ad capit. Gallorum et ad obiectiones Vincentianas, et S. Fulgentius toto libro I. ad Monimum praesertim a cap. 19. sqq. « Vires obedientiae, inquit Prosper (ad cap. 12. Gall.), non ideo Deus cuiquam subtraxit, quia eum non praedestinavit; sed ideo eum non praedestinavit, quia recessurum ab ipsa obedientia esse praevidit. » Clarissima est Prosperi sententia ad obiect. XII. Vincentianam. « Voluntate exierunt,

voluntate ceciderunt, et *quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati; essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate mansuri:* ac per hoc praedestinatio Dei multis est causa standi, nemini est causa labendi. » In eandem sententiam toto fere libro citato disputat Fulgentius. « Pravus numquam aliquis fuit, nisi in quantum a Deo discessit; nec discessurum Deus praedestinavit, quamvis discessurum cognitio divina praesciverit.... In sanctis igitur perfecturus est Dominus, quod, ut essent boni, gratis dedit; quod autem daturum se esse praescivit, in aeterna bonitatis dispositione praedestinavit... Porro autem in iniquis puniturus est, quod, ut essent mali, non dedit; nec ad iniquitatem eos aliquam praedestinavit.... Et quia malae voluntatis *perseverans iniquitas* inulta remanere non debuit, tales ad interitum praedestinavit, quia talibus iustae punitionis supplicium praeparavit.... Ecce ad quod Dominus iniquos et impios praedestinavit... *Ad interitum, quem ira iusti iudicis peccantibus reddidit, non ad interitum* (h. e. ad peccatum), *quo in se iram Dei peccantium iniquitas provocavit* » l. c. cap. 25. 26. Ad Augustinum quod adtinet, ipsemet Fulgentius c. 28. 29. demonstrat, hanc eandem eius fuisse doctrinam de adultorum reprobatione propter « perseverantem iniquitatem malae voluntatis. » Citat ex Augustini libro II. c. 17. de pecc. merit. et remiss. hunc locum: « Ut innotescat quod latebat, et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adiuvat voluntates; *qua ut non adiuventur, in ipsis itidem causa est non in Deo,* sive *damnandi praedestinati sint propter iniquitatem superbiae,* sive contra superbiam iudicandi et erudiendi, si filii sint misericordiae..... *Nullius proinde culpae humanae in Deum referas causam,* vitiorum namque omnium humanorum causa superbia est. » In his verbis Augustini monet Fulgentius diligenter advertenda esse sequentia. « Primum ut non homines adiuventur a Deo, in ipsis causa esse dicitur non in Deo; deinde quia propter iniquitatem superbiae praedestinati dicuntur damnandi, quod pertinet ad iudicium, non depravandi, quod pertinet ad peccatum; tertio etiam considera, quia nullius culpae hu-

manae in Deum referendam admonet causam, quia si aliqua peccatoris iniquitas a Deo praedestinata creditur, ipsius iniquitatis causa in praedestinatione divina ponetur, quod quam sit impium quamque fidei christianae contrarium, nullum puto fugere Christianum. »

Ex doctrina itaque SS. Patrum in ipso conflictu cum Pelagianis et Semipelagianis satis explicata, *a*) Deus neminem praedestinat ad malum, quo quis meretur interitum; adeoque illud nullo modo vult sed solum praescit. Neque vires Deus cuiquam subtrahit, ut cadat; sed immo ex sese omnes vult adiuvare, quod autem multi actu non adiuvantur, in ipsis causa est. Quod si secus se haberet, si Deus iniquitatem praedestinaret, ipse esset causa peccati; hoc autem sentire impium est et omnium Christianorum sensu contrarium fidei christianae. *b*) Ad interitum nulla est praedestinatio *antecedens*, sed tantum *consequens praevisionem « perseverantis iniquitatis; »* est enim haec praedestinatio (1) sive reprobatio actus iustitiae in aeternum punire volentis, quae nulla esse potest nisi consequenter ad peccatum (August. c. Iul. III. n. 35; de lib. arb. III. n. 51.); et in praesenti ordine reparato nulla est nisi consequenter ad peccatum perseverans et finale. Ceterum *c*) *non praedestinari* et *reprobari* Patribus aequipollentia sunt; unde etiam nullus est, cui negetur praedestinatio ad vitam aeternam nisi *consequenter*, quia praevidetur « casurus et non reversurus. » Hinc qui sua culpa sunt reprobi, si praevisi essent finaliter reversuri, ut possent et deberent reverti, non iam reprobi essent sed praedestinati.

Atqui tota haec christiana doctrina commentum haereticorum non solum *supralapsariorum* sed etiam *infralapsariorum* undequaque condemnat, praesertim si spectetur modus, quo illi praedestinationis et reprobationis exsecutionem fieri confinxerunt.

(1) De usu vocabuli « *praedestinatio* » aliquando tam in bonam quam in malam partem, frequentius autem apud veteres et fere constanter apud recentiores in partem tantummodo bonam, vide Petavium de Deo l. IX. c. 1. n. 5. seqq.

Scholion. Ut argumentis respondeatur, quae ex Rom. IX. ab adversariis depromuntur, considerandus est proximus et remotus contextus orationis Paulinae. Ex ipso enim contextu ac scopo Apostoli conficitur, ibi non de praedestinatione ad gloriam per se spectatam, nec *de reprobatione a gloria* immediate sermonem esse; sed de gratuita vocatione ad fidem et de praedestinatione proinde ad gratiam. Quae ergo dicuntur de odio Esau, nec sensu litterali nec sensu typico de *antecedente reprobatione* a vita aeterna accipi possunt. Nec ita accipi possunt induratio ibi commemorata, vel quae inducuntur per comparationem cum luto in manu figuli; in his enim de gratia fidei sermo est, quam Paulus a Deo non ex debito sed ex misericordia conferri demonstrat. Reliqua vero de excitatione Pharaonis, de vasis irae, manifesto intelligenda sunt de voluntate consequente ad praevisionem peccati, qua voluntate Deus etiam malis bene utitur ad suos fines. Caput illud IX. Rom. alio loco explicabimus, interim ad demonstranda quae indicavimus, considerentur illationes Apostoli IX. 32. 33; X. 12. sq.; XI. 20. sq.; itidem conferatur IX. 22. cum II. 4. 5; 2. Pet. III. 15; Sap. XI. 24–XII. 18. et cum 2. Tim. II. 20. 21.

Praeter caput IX. Rom. Calviniani obiicere solebant testimonium 1. Pet. II. 8: « non credentibus autem..... lapis offensionis et petra scandali his, qui offendunt verbo nec credunt, in quo (in quod) et positi sunt » (1). Aiebant scilicet cum suo Theodoro Beza, reprobos a Deo ipso esse positos ad hoc, ut non credant. At vero Ven. Beda in h. l. (Opp. T. V. p. 971.) omnino contrarium sensum vidit in verbis S. Petri; eos ipsos nimirum, qui non credunt et sua culpa impingunt in verbum Evangelii ac corruunt, a Deo *esse positos ut credant.* « Stultitiam exagerando subiecit, nec credunt, in quod et positi sunt; quia in hoc positi i. e. in hoc per naturam (supposita elevatione in ordine praesenti) facti sunt homines, ut credant Deo et eius voluntati obtemperent Salomone attestante, cum ait: Deum time et

(1) *Και λιθος προσκομματος και πετρα σκανδαλου, ὁι προσκοπτουσι τῳ λογῳ ἀπειθουντες, ἐις ὁ και ἐτεθησαν.*

mandata eius serva; hoc est enim omnis homo.» Hanc interpretationem Corn. a Lapide, Alliolius aliique ceteris praetulerunt; sed revera inspecto praesertim textu graeco non videtur sensus genuinus. In commentario sub nomine Didymi (Bibl. Max. PP. T. IV. p. 323.) explicatur positio, qua se ipsos posuerunt ad non credendum. « Est positio voluntaria initium non credendi gerens... ad non credendum a semetipsis sunt positi.» In idem fere recidit interpretatio Oecumenii in h. l. (T. II. p. 496.), secundum quam Deus dicitur voluntate ad praevisionem peccatorum *consequente* permittere infidelitatem. « *Ad quod et positi sunt,* non dicitur quasi a Deo ad hoc essent destinati; nulla enim causa perditionis ministratur ab eo, qui omnes homines vult salvos fieri: sed *qui seipsos aptaverunt vasa irae* (cf. Rom. IX. 22; 2. Tim. II. 20. 21.), eos secuta est et infidelitas; et in quem ordinem se ipsos praeparaverunt, in hunc sunt positi. Et si homo creatus est liber, nec est vis inferenda libero arbitrio, nemo merito conqueratur de eo, qui talem sortem homini adtribuat, quam suis operibus homo sibi ipsi adscivit.» Advertatur autem, *offensionem in lapidem angularem* in Scripturis exhiberi ut poenam incredulitatis: « et erit... in lapidem offensionis... et conterentur» Is. VIII. 14. 15; « et qui ceciderit super lapidem istum, confringetur; super quem vero ceciderit, conteret eum» Matth. XXI. 44. Si ergo intelliguntur positi propter incredulitatem ad offensionem et confractionem in lapide, h. e. propter peccatum ad poenam, omnis disparet difficultas.

Pro solutione difficultatum, quae fiunt ex doctrina Augustini, ac si peccatum originale antecedenter ad quamvis aliam praevisionem esset causa reprobationis omnibus reprobis etiam adultis, tam iis quibus remittitur, quam aliis in quibus manet non remissum, lege adnotationes J. B. Faure ad Enchirid. Aug. c. 53. et notam 3ᵗⁱᵘᵐ ad c. 98. De sententia Augustini circa praedestinationem et reprobationem data opera dicemus suis locis.

THESIS LV.

Nulla admittenda est antecedens negativa reprobatio *a vita aeterna.*

« Cùm adserta voluntate Dei, ut omnes homines salvi fiant et nullus » eorum pereat, neque satis conciliari posse videtur *reprobatio negativa* » a gloria coelesti, quam plures theologi antecedenti Dei voluntati ad» scribendam esse censuerunt. »

Primum in hac thesi referemus diversas catholicorum theologorum sententias de *antecedente reprobatione negativa,* quam dicunt; tum vero ex doctrina Scripturarum de *antecedente* voluntate Dei, ut omnes homines salvi fiant, et ex Patrum explicationibus huiusmodi *reprobationem antecedentem* nullam admitti posse demonstrabimus. Quamvis in hac materia sicut in capitibus connexis de praedestinatione, de gratia et libero arbitrio omnes Catholici agnoscant plura authentice definita ab Ecclesia, atque in his fide credendis sit unanimis omnium consensus; sunt tamen non pauca, quae Ecclesia, etiam ubi ad eius iudicium appellatum est, in alterutram partem definire noluit, et in his salva fide et charitate potest esse aliqua opinionum diversitas. Inter has autem opiniones profecto ea sequenda est, quae cum veritatibus revelatis vel principiis theologice certis cohaeret et ex iis vera demonstrari potest; seponendae autem sunt opiniones, quae vel uni principio theologice certo contradicere clare ostendi possint.

Ad seriem totius tractationis quod spectat, obiectivus ordo rerum postulare quidem videretur, ut primum de praedestinatione et dein de reprobatione ageretur. At vero, ut superius monui, quia ex principiis de antecedente voluntate salvifica iam demonstratis clarissime nobis sequi videtur, quid de reprobatione sentiendum sit, et remoto falso conceptu reprobationis facillime demonstratur vera sententia de praedestinatione; propterea ordine inverso primum quaerimus in hac thesi de reprobatione, et demonstramus falsitatem opinionis, quae cum sententia de praedestinatione

ad gloriam absolute antecedente praevisionem meritorum necessario connexa est.

I. Theologi qui praedestinationem ad gloriam seu absolutum decretum in mente divina conferendi angelis et hominibus gloriam aeternam putant esse voluntatis antecedentis omnem praevisionem liberorum meritorum, non omnes eodem modo hanc suam sententiam explicant ac tuentur.

1°. Sunt inter eos plures, qui sicut praedestinationem angelorum ante praevisionem boni aut mali usus liberae voluntatis, ita praedestinationem hominum absolute antecedenter, et independenter a praevisione omnium actuum creatorum, etiam ipsius *peccati originalis* factam ac completam esse arbitrantur. Si loquamur nunc de praedestinatione hominum tantummodo, omissa praedestinatione angelorum ipsiusque Christi hominis, de cuius ordine alii aliter sentiunt; illi theologi nonnulli hunc statuunt decretorum divinorum ordinem. *a*) Primus actus voluntatis divinae circa salvandos homines erat dilectio, qua Deus voluit et intendit illis dare gloriam voluntate absoluta et efficaci. *b*) Deus illo gratuito et absoluto decreto non tantum gloriam indefinite suis electis voluit; sed illam etiam singulis in gradu certo ac definito praeparavit, eodem actu et modo praeordinans illam varietatem mansionum, quas Christus dixit esse in regno Patris sui: nam tota illa civitas electa est, ut esset una sponsa Christi, quae postea per gratiam ita praeparata est sicut fuit electa, estque hoc consentaneum perfectioni illius regni, in quo nihil esse debet nisi ex singulari (antecedenti) praedefinitione divina. Itaque *c*) sic praedestinatis ad certum gradum gloriae Deus deinde absoluta et efficaci voluntate praedefinit omnes actus meritorios cum omnibus circumstantiis ita, ut merita ad amussim respondeant gradui gloriae praedestinato. *d*) Ut haec opera bona et merita praedefinita fiant in tempore, Deus tandem praeparat gratias efficaces, quibuscum (vel scientia media vel simplicis intelligentiae pro diversa illorum theologorum sententia de efficacia gratiae) praevidet infallibiliter connexa illa opera et merita praedefinita. Vide Suarez de Praedest. l. I. c. 8. sqq. et alibi; Didacum Alvarez de Auxil. disp. 37.

Iam vero praeter hanc *absolute antecedentem* praedestinationem alia non datur ex omnium istorum auctorum sententia, et hoc absoluto decreto ante praevisionem quorumcumque actuum creaturarum omnes salvandi praedestinati sunt. Unde necessario sequitur, quod auctores ipsi profitentur verissimum, et probant ex propria ratione praedestinationis, omnes alios qui praeter illos antecedenter electos creandi erant, fuisse *praeteritos*, ut dicunt, seu non comprehensos in praedestinatione ad vitam aeternam antecedenter et independenter ab omni praevisione sive absoluta sive conditionata peccatorum, etiam ipsius peccati originalis. Immo permissionem peccatorum, propter quae angeli et homines *positive* reprobantur et damnantur, putant esse effectum utique necessario consequentem ex illa absolute antecedente reprobatione *negativa*. Reprobationem *negativam* non eo sensu appellant, quasi in Deo non esset actus positivus; quamvis enim aliqui videantur illam *non praedestinationem* concipere velut meram negationem seu absentiam actus praedestinantis, cuiusmodi negatio etiam est circa homines mere possibiles; sinceriores tamen fatentur, actum esse *positivum*, et Deum *positive velle* eos omnes homines *non praedestinare* seu, ut alii clarius loquuntur, *non admittere ad regnum coeleste*, vel *excludere a gloria ut a beneficio indebito*. Quia vero *reprobatio*, inquiunt, potest sumi ut reiectio a *bono indebito*, vel ut reiectio a *bono simulque ut damnatio ad poenam*, hanc alteram dicunt reprobationem *positivam*, quam omnes Catholici fatentur supponere praevisionem culpae, priorem eis placuit appellare *negativam* (1). Hanc itaque sic explicatam *negativam reprobatio-*

(1) « Recentiores theologi, inquit Gonet de Praedest. disp. 5. a. 2. n. 22, vocant *reprobationem negativam*, non quod illa in sola negatione praedestinationis consistat, ut existimant aliqui; sed quia ad carentiam gloriae, ut est pura negatio beneficii indebiti, terminatur. Alteram *reprobationem positivam* appellant, quia positive respicit poenam damni et sensus, quam reprobus ob peccata commissa promeretur. Notandum, reprobationem negativam in hoc a positiva differre, quod haec habet non solum terminum *a quo* nempe exclusionem a gloria, sed etiam terminum *ad quem*, scilicet poenam sive damni sive sensus; illa vero (negativa) solum habet terminum *a quo*, nempe *exclusionem a gloria ut beneficio*

nem seu *exclusionem a bono indebito* dicunt Deum concipere ex se ipso *nulla supposita culpa hominis.*

Audiamus unum vel alterum. « Prima conclusio: reprobatio Dei aeterna includit actum positivum, quo voluit quosdam non admittere ad vitam aeternam.... Secunda conclusio: si consideretur exclusio a regno coelesti, in quantum habet formaliter rationem poenae damni, praesupponit culpam... Tertia conclusio: actus positivus quo Deus ab aeterno voluit non admittere quosdam in suum regnum, non fuit conditionatus, sed absolutus antecedens in signo rationis praescientiam mali usus liberi arbitrii futuri ex hypothesi, quod constitueretur in tali ordine rerum.... Veritas huius conclusionis potissime fundatur in sententia illa quae asserit, nullam dari causam ex parte nostra respectu totius reprobationis..... Si ergo nulla datur causa reprobationis; ergo reprobatio non dependet ex praeviso malo usu liberi arbitrii etiam ut conditione sine qua non, ergo importat actum absolutum in Deo. » Ita Didac. Alvarez disput. 109. n. 5.

Paulo timidior est Suarez; voluit enim sibi viam apertam relinquere ad concilianda contradictoria, ad componendam scilicet talem absolute antecedentem reprobationem

indebito, non vero terminum *ad quem,* quia ex vi *exclusionis* ut sic praecise et ut habet rationem purae negationis, non intelligitur reprobus esse damnandus aut ulli poenae sive damni sive sensus deputandus.» Haec sunt clarissima et egregie dicta, ut intelligamus, quo sensu illi theologi loquantur de reprobatione *negativa* et *positiva.* Res vero quae affirmatur, videtur nobis involvere contradictionem. In statu purae naturae non supposita elevatione ad finem supernaturalem visionis beatificae negatio huius finis esset *mera negatio* beneficii indebiti; at supposita elevatione et destinatione ad finem supernaturalem, exclusio ab huius finis ultimi iam unici consecutione est *privatio* et malum maximum creaturae rationali; et qui ab hoc fine ultimo excluditur, eo ipso est damnatus et poenae saltem damni deputatus: poena enim damni nihil est aliud quam *privatio ultimi finis supernaturalis;* haec autem fatentibus omnibus Catholicis sub Deo iusto et bono supponit peccatum. Pro creatura rationali elevata ad finem supernaturalem gloriae coelestis « exclusio ab hac gloria praecise ut habet rationem merae *negationis,* » quin sit *privatio finis ultimi,* tam est impossibilis, quam impossibilis est ablatio vitae, quin sit mors, quantumvis subtiliter distinguas inter cessationem vitae ut defectus vitae est mera *negatio,* et inter mortem ut est *privatio.*

omnium qui pereunt, cum sincera Dei voluntate antecedente, ut iidem omnes homines salvi fiant. Verum admisso iam principio, quod omnium salvandorum absoluta praedestinatio ad gloriam compleatur antecedenter et citra respectum ad praevisionem actuum creaturarum, Suarez ipse et alii omnes huius sententiae sectatores tandem in eadem notione reprobationis haerere coguntur. « Probabilius censeo, inquit, Deum in illo signo (ubi praedestinavit omnes salvandos ad gloriam ante quamvis praevisionem meritorum) ita non elegisse reprobos ad gloriam, ut positivum actum voluntatis habuerit non eligendi illos seu volendi non eligere » Suarez de Praed. l. V. c. 4. n. 5. Nihilominus paulo ante capite 3. multis probaverat, non esse consonum sanae theologiae affirmare Deum antecedenter ad praevisionem culpae finalis voluisse aliquos « excludere a regno coelesti » vel « non admittere ad regnum » (ib. n. 13.), quia id repugnat voluntati antecedenti, ut omnes homines salvi fiant. Docemur ergo, nullam esse voluntatem antecedentem *non admittendi aliquos ad regnum,* quia id repugnat voluntati universali salvificae; esse tamen positivam voluntatem antecedentem *non eligendi ad regnum,* quotquot angeli et homines damnati sunt et damnandi. Facile intelligeretur discrimen inter voluntatem antecedentem non admittendi ad regnum seu excludendi a regno *in poenam et vindictam,* et inter voluntatem antecedentem non eligendi *ad bonum indebitum:* posset enim dici, priorem illam repugnare, quia voluntas puniens supponit culpam; posteriorem *per se* nullatenus repugnare, quia bonum indebitum potest negari nulla supposita culpa. At quando iam constat, omnes homines a Deo antecedente voluntate *destinatos esse ad bonum indebitum regni coelestis,* et Deum sincere atque, ut loquitur Chrysostomus, « intenso desiderio » antecedente velle, ut omnes hoc bonum indebitum consequantur; quomodo quaeso cum hac voluntate salutis simul consistere potest *voluntas positiva antecedens non eligendi ad hoc bonum?* Sed quomodo haec *antecedens* voluntas aliquos non eligendi pugnet cum voluntate *universali* salvifica, inferius in altera parte theseos apparebit; nunc continemur solum in historica expositione opinionum.

2°. Sunt inter assertores praedestinationis ad gloriam ante praevisa merita alii, qui quoad praedestinationem et reprobationem angelorum absolute antecedentem consentiunt quidem illis, quorum sententiam hucusque enarravimus; hominum autem praedestinationem et reprobationem censent paulo aliter explicandam esse. Hanc nimirum dicunt factam esse *consequenter ad praevisionem peccati originalis*, sed *antecedenter et independenter a praevisione omnium aliarum actionum ordinis creati*, et nominatim *omnium actuum supernaturalium*. Censent hi theologi, omnes homines, qui non salvantur, ac proinde etiam illos quibus peccatum originale remittendum et remissum erat, hoc modo fuisse negative reprobatos *in poenam peccati originalis*. Ita cum aliis docent Did. Ruiz de Praedest. disp. XIV. sqq.; Gonetus disp. V. a. 3. etc.

Potest quidem haec sententia confutari specialibus argumentis, praesertim quatenus loquitur de negatione praedestinationis *in poenam* peccati originalis remittendi et remissi, cum ex definitione Concilii Trid. sess. V. « nihil damnationis sit iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem: » sufficit tamen ad eius falsitatem demonstrandam idem commune principium, quia voluntas Dei ut omnes homines salvi fiant, non solum universalis est antecedenter ad praevisum peccatum originale, sed etiam consequenter ad illud in hoc praesenti ordine naturae lapsae et meritis Christi Redemptoris reparatae; immo de voluntate salvifica universali non alia quam pro hoc ordine praesente et in relatione ad homines in primo parente lapsos Scripturae et Patres directe loquuntur, ut in superioribus (th. XLVII. XLIX. sqq.) evidenter demonstratum est. Hinc in nostra disputatione, ut brevitati consulamus, directe prae oculis habebimus *reprobationem negativam a salute aeterna*, quatenus tribuitur absolutae voluntati antecedenti omnem praevisionem operum et conditionum, maxime ut prae ceteris Suarez eam emollire studuit; argumenta enim, quae contra hanc sententiam mitiorem pugnant, a fortiori valebunt adversus formas alias duriores.

II. His praemissis accedimus iam ad demonstrationem

repugnantiae, in qua est illa *antecedens reprobatio negativa* cum doctrina certissima de antecedente divina voluntate, ut omnes homines salvi fiant. Demonstramus repugnantiam ex ipsa indole illius negativae et antecedentis reprobationis quatuor argumentis, quia 1° voluntas antecedens *negandi praedestinationem* est voluntas antecedens *non salvandi;* 2° quia ex sola illa voluntate Dei antecedente independenter ab omnibus actibus creaturae metaphysice repugnaret assecutio salutis; 3° quia ponit in Deo consilium perducendi hominem ad interitum contra manifestas Dei ipsius attestationes; 4° quia iuxta Patrum doctrinam eodem modo *negativa* sicut *positiva* reprobatio non est *antecedentis* voluntatis Dei sed *consequentis praevisionem* finalis peccati.

1°. Argumentum primum est omnino luculentum. Etenim *a*) dum absoluta voluntate ante omnem praevisionem agendorum a creaturis Deus praedestinat ad gloriam omnes et singulos salvandos, et ita complet numerum praedestinatorum, simul vero in eodem signo ex se ipso et antecedenter ad omnem praevisionem operum circa alios omnes creandos concipit *positivam voluntatem absolutam eos non eligendi;* haec voluntas *non eligendi* videtur manifestissime voluntas eos *non salvandi.* Atqui cum voluntate antecedente absoluta non salvandi repugnat voluntas conditionata salvandi; ergo circa omnes hos antecedenter non electos manifesto nulla videtur esse antecedens conditionata Dei voluntas, ut salvi fiant. Propositio minor est evidens, maior ab Alvarez, Goneto etc. etiam conceditur. Unde illi concedunt, immo etiam contendunt, nullam esse proprie dictam voluntatem antecedentem et conditionatam salutis circa angelos et homines reprobos, qualem nos in superioribus thesibus probavimus. *Vellet,* inquiunt, Deus horum omnium salutem ut aliquod bonum, nisi per actualem salvationem omnium impediretur maior pulchritudo universi et manifestatio iustitiae divinae in reprobis ac splendor misericordiae in electis; hancque *velleitatem* (1) ipsi dicunt voluntatem ante-

(1) S. Thomas 1. q. 19. a. 6. ad 1. voluntatem antecedentem dicit voluntatem *secundum quid* et *velleitatem*, non quasi per se spectata an-

cedentem salutis omnium: quia vero pulchritudo illa universi exigit, ut non omnes salventur (1), Deus antecedenter ad praevisionem omnium operum absoluta voluntate, quam ipsi appellant consequentem (videlicet consequentem ad exigentiam pulchritudinis universi), vult ut non omnes, sed hi soli salvi fiant, qui actu salvantur. Vide supra th. XLVII. n. II. At voluntate antecedente, sub conditione cooperationis ex parte hominum, velle Deum omnium adultorum salutem et omnium infantium sub aliis conditionibus causarum secundarum, atque illam distinctionem voluntatis salvificae in antecedentem et consequentem, quam hi auctores inducunt, repugnare Scripturae et Patrum explicationi, superius uberrime confectum est.

Supposito igitur sensu genuino voluntatis antecedentis, ut omnes homines salvi fiant, quam Suarez confitetur et nobiscum defendit, contra ipsum demonstranda est propositio maior nostri argumenti; voluntatem nempe antecedentem *non eligendi* seu *non praedestinandi* ab ipso assertam esse voluntatem antecedentem *non salvandi*.

tecedenter ad frustratam conditionem non esset vera et sincera voluntas, ut fiat, quod sub conditione intendit; sed dicit *velleitatem* supposita iam praevisione frustratae conditionis et supposita inde voluntate absoluta consequente contraria. Sic, ait, esse voluntatem antecedentem iudicis, ut homo vivat; sed supposito crimine homicidii est *velleitas*, ut homicida vivat, si scilicet non esset homicida, est enim verificata iam hypothesi criminis voluntas consequens absoluta, ut homicida capite plectatur.

(1) Vix credibile est, quantopere nonnulli insistant huic pulchritudini universi, quam ipsi reperiunt in damnatione innumerabilium hominum. Obiicit sibi Gonetus, si reprobationem exigat pulchritudo universi, consequens fore, ut Deus nec potuisset omnes salvare. Audi ingenuam hominis responsionem: esse utique, inquit, maius bonum universi et magis elucescere divina attributa, quod non omnes salvantur; sed « Deus non tenetur id, quod melius est, efficere et maiori bono consulere, » adeoque potuisset absolute loquendo etiam omnes salvare (Gonet. disp. V. a. 2. n. 62.). At Deum bonum! nonne vident gloriam, quam Deus intendit ex sese et voluntate antecedente, esse unice sui manifestationem in visione, amore, et beatitudine aeterna creaturae rationalis, et gloriam obiectivam in vindicta et punitione peccatorum non posse intendi nisi voluntate consequente ad suppositionem peccatorum, quae Deus eadem voluntate odio habet, qua amat suam bonitatem? Recolantur quae diximus th. XXIX. n. II. De S. Th. in 1. q. 23. a. 5. confer th. XLVII.

Illa voluntas antecedens *non praedestinandi* non solum est voluntas non absolute praedestinandi *ante praevisa merita*, ita ut Deus antecedente voluntate velit hominibus praedestinationem sub conditione, si ipsi cooperentur gratiae concedendae; sed est voluntas *absolute* et simpliciter *eis negandi praedestinationem*. Nam si Deus solum diceretur velle alios praedestinare ante praevisa merita, et in aliis ordinare praedestinationem ad gloriam secundum merita praevisa; haec esset sententia Ambrosii Catharini, quam Suarez et alii eiusdem opinionis defensores certe reiiciunt. Praeterea si is esset sensus, non totum negotium praedestinationis ad gloriam absolveretur in illo signo antecedente omnem praevisionem; pariter ex illa negativa reprobatione non esset infallibilis iactura salutis; adeoque postremo cum eadem negativa reprobatione non repugnaret actualis consecutio salutis. Haec vero omnia sunt contraria principiis Suarezii et eius sectatorum. Sine dubio ergo illa voluntas positiva *non eligendi* est voluntas *absolute et nullo modo eligendi ad salutem aeternam*. At enim qui voluntate antecedente et absoluta, h. e. independenter ab omnibus conditionibus, alterum vult non eligere ad aliquod bonum, non potest simul velle illud bonum ei conferre sub conditione, si ipse praestet, quod potest et debet. Ergo illa antecedens voluntas positiva *non eligendi* ad salutem est voluntas positiva absolute non conferendi salutem seu *non salvandi*. Adeoque quoniam *voluntati antecedenti non salvandi* evidenter repugnat *voluntas antecedens salvandi;* cum voluntate illa antecedente *reprobationis negativae* voluntas antecedens, ut omnes salvi fiant, qualem Scripturae et ss. PP. praedicant, consistere non potest.

b) Contradictio inter voluntatem Dei antecedentem, ut omnes salvi fiant, et inter istam antecedentem *reprobationem negativam* convinci potest ex ipsis verbis Suarezii. Asserit ipse in primis, « electionem praedestinatorum intelligendam esse per modum singularis praedefinitionis, quam Deus ex se tantum et ex suo mero beneplacito habuit (ante omnem praevisionem meritorum) *absolute intendens tale regnum aeternum ex talibus personis et membris constans.* » Tum vero,

ne sibi omnem viam praecluderet ad defendendam universalitatem voluntatis salvificae, contra principia totius systematis ita concludit. « Ex vi huius electionis (ante omnem praevisionem meriti) manet ille numerus salvandorum ita certus tam formaliter (quoad numerum in se) quam materialiter (quoad determinatas personas et determinatos singulorum gradus), ut minui non possit; *non tamen pertinet ad efficaciam illius voluntatis, ut non possit augeri*, quia Deus ex se non voluit positive omnes alios a regno excludere; *et ideo simul cum illa electione habuit Deus voluntatem veram salvandi alios, non tamen absolutam sed sub conditione, si per eos non staret* » l. I. c. 12. n. 16. Assumimus confessionem auctoris, quod Deus non haberet voluntatem salvandi alios, si ille numerus antecedenter praedestinatus augeri non posset. Atqui evidens est, illum numerum non magis posse augeri quam minui. Id probo ex ipsius Suarezii principiis. Nam hoc ipso loco asserit antecedenter praedefinitum esse « tale regnum ex talibus personis et membris constans. » Iam vero ex eius principiis pertinet ad pulchritudinem praedefinitam illius regni etiam numerus civium, ut nec plures sint nec pauciores. Iuxta eius doctrinam enim angeli et homines salvandi in suo quisque gradu praedestinati sunt simul et in eodem signo, « ex ratione saepe facta, inquit, quod Deus intendit regnum electorum per modum unius corporis seu civitatis caelestis; ergo simul intendit *etiam omnia membra, ex quibus tale corpus constat; nam ex eorum multitudine et varietate totius corporis pulchritudo resultat* » ibid. n. 4. Ergo falsum est, Deum velle huic corpori antecedenter praedefinito addere plura membra, si per ipsos homines non staret; et falsum est, praeter illos voluntate antecedente praedestinatos velle Deum in illo signo rationis salvare adhuc alios, si per ipsos non steterit. Immo ex diserta sententia Suarezii necesse fuit, ut totus numerus salvandorum concluderetur antecedente praedestinatione, et nemo illum ingrederetur non electus illa antecedente praedefinitione. « In statu gloriae, inquit, totus salvandorum numerus futurus est ex directa et absoluta intentione divina, *ergo necesse fuit, ut hanc haberet Deus ex se (ante*

praevisa merita) circa omnes, qui futuri erant cives in illo regno........ estque hoc consentaneum perfectioni illius regni, *in quo nihil esse debet nisi ex singulari* (antecedente) *praedefinitione divina* » ib. c. 8. n. 45. Sed si necesse fuit, ut haberet Deus illam antecedentem absolutam intentionem *circa omnes cives* illius regni, et si *nihil ibi debet esse nisi ex tali praedefinitione;* profecto hac ipsa praedefinitione numerus est conclusus ita, ut nullus qui *non sic praedestinatus* seu *negative reprobatus est,* in illum numerum ingredi queat; et proinde numerus antecedenter praedefinitus sicut non minui, ita nec augeri potest. Nullo ergo modo antecedens illa *reprobatio negativa* concipi potest, quin eo ipso intelligatur numerus salvandorum antecedente Dei voluntate ita conclusus, ut augeri non possit. Hoc autem supposito Suarez ipse cogitur fateri, voluntatem salvificam antecedentem non esse universalem. Et sane idem est, aliquos homines non velle comprehendere in numero concluso salvandorum, quem nullus iam alius ingredi potest, ac non velle salvare eos omnes non comprehensos. At demonstratum est a nobis et Suarez ipse l. IV. egregie demonstrat, Deum antecedente sincera voluntate prosecutionis velle omnes homines salvos fieri; ergo Deus voluntate antecedente ante omnem praevisionem neque illa *negativa reprobatione* ullum hominem reprobat ab aeterna beatitudine.

2°. Deus antecedente voluntate sincere vult omnes homines salvos fieri sub conditione, ut homines ipsi (loquendo de adultis) cooperentur; et eo ipso antecedente etiam voluntate vult, ut cooperentur et actu salventur. Ergo Deus ex sese nullam circa quemcumque hominem habet huiusmodi voluntatem antecedentem absolutam, ex qua sola antecedenter et independenter ab omni praevisione causarum secundarum metaphysica certitudine sequatur, hominem non esse salvandum, et quacum actualis assecutio salutis repugnet. Atqui *ex sola illa antecedente Dei voluntate negandi praedestinationem,* independenter ab omnibus futuris actibus hominis metaphysice certum est, hominem non esse salvandum, et cum tali antecedente voluntate Dei assecutio salutis metaphysice repugnat. Ergo Deus eo ipso, quod an-

tecedente voluntate vult omnes homines salvos fieri, erga nullum omnino hominem habet illam *antecedentem voluntatem negandi praedestinationem.* Et si circa aliquem hominem Deus ex sese talem voluntatem antecedentem haberet, eo ipso illum voluntate antecedente non vellet salvum fieri.

Aliis verbis idem dicere possumus. Intelligi profecto nequit, Deum ex sese antecedenter et praescindendo ab omnibus causis secundis absolute velle aliquid, quocum repugnet hominis salvatio, et tamen velle voluntate antecedente hominis salvationem. Atqui *reprobatio negativa* talis est voluntas Dei antecedens absoluta, ex qua sola antecedenter et independenter ab omni praevisione causarum secundarum metaphysica certitudine sequitur, homines ita reprobatos non esse salvandos, et quacum assecutio salutis repugnat. Ergo eo ipso quod certa est Dei voluntas antecedens salutis omnium hominum, nulla datur antecedens *negativa reprobatio ab aeterna beatitudine.* Propositio minor probatur manifesto tum per se tum ex principiis ipsius Suarezii et eius sectatorum. Sine dubio metaphysice repugnat, ut non praedestinatus salvetur; illis autem negative reprobatis secundum dicta ante omnem praevisionem, quid ipsi acturi sint, absoluta voluntate Dei negatur praedestinatio, quae dicitur *ante praevisa merita,* omnis vero praedestinatio *post praevisa merita* negatur ab his theologis; ergo ex sola illa antecedente voluntate Dei negante praedestinationem ante praevisionem operum, metaphysice repugnat, ut ullus illorum salvetur. Theologi ipsi quos impugnamus, id fateri coguntur. « Dico, non esse in potestate hominis cum non electione divina, seu cum non praedestinatione aut, quod idem est, cum reprobatione negativa actu ponere seu componere suam aeternam salutem. » Ita Suarez l. V. c. 8. n. 8.

Igitur iuxta hanc sententiam Deus antecedente voluntate vult id, quocum assecutio salutis repugnat, scilicet negationem praedestinationis quoad omnes non praedestinatos; ergo sequitur ex hac doctrina, antecedentem voluntatem salvificam ad solos praedestinatos pertinere. Hoc autem quam falsum sit, demonstratum est; et theologi hi ipsi falsum esse concedunt. Nulla ergo admitti potest *antecedens*

reprobatio negativa, quia admitti debet *antecedens voluntas salutis omnium hominum.*

3°. Docent isti theologi, Deum erga homines, quibus antecedente voluntate negavit praedestinationem ad gloriam, non quidem uti speciali providentia, quae est propria solis antecedenter praedestinatis; non tamen eis negare gratias sufficientes, quibus possint vitare malum et agere bonum; quod vero id non agunt, ipsorum culpa est. Ita quidem Suarez et eius discipuli; nam Alvarez (disp. 113.) aliique etiam gratias sufficientes consilio divino ante praevisionem actuum liberorum adeoque voluntate, quam dicimus antecedentem, multis negari existimant. At vero quidquid dicant de gratiis sufficientibus, videtur manifestissimum, supposita illa antecedente positiva negatione electionis ad gloriam, Deum debere sibi suaeque immutabili destinationi, ut provideat, ne quisquam horum in numerum salvandorum ingrediatur. Cum igitur illa praedestinatio et negativa reprobatio antecedat omne decretum de gratiarum distributione, haec distributio erga non electos a Deo necessario ita facienda est, ut nullam cuipiam eorum gratiam concedat, quacum praevidet coniunctam fore perseverantiam finalem. Ipsa igitur praevisio, quod alicui gratiae homo cooperaretur ad finalem usque perseverantiam, vi illius reprobationis negativae esset Deo ratio non modo sufficiens sed necessaria, ut eam gratiam omnibus illis hominibus negaret. Neque vero illi Doctores ab hac inevitabili consequentia abhorrent. Audiantur ipsi. « Electio ad finem est ratio dandi media efficacia seu infallibilia ad illum; ergo negatio (antecedens) illius electionis erit suo modo ratio non dandi media congrua et infallibilia ad illum finem consequendum; neque in hoc superest nova difficultas » Suarez l. V. c. 7. n. 14. Verbis crudissimis asserit Gonetus disp. V. n. 37. 38, Deum prius intendere ut finem *exclusionem a gloria aeterna,* et inde ut *medium ad obtinendum istum finem propositum* intendere negationem gratiae efficacis et permissionem peccati numquam remittendi (1).

(1) « Principaliter arguitur: finis prius est intentus quam media, et ex intentione finis agens intellectuale movetur ad electionem mediorum... sed *finis a Deo intentus* in reprobatione est *excludere reprobos*

Atqui talis antecedens voluntas Deo bono et misericordi, qui toties per se ipsum iurat, nolle se mortem peccatoris et nolle se quemquam perire, videtur indigna, et cum salvifica actuosa voluntate, qua suas gratias omnes et in omnibus, quantum ex se est, eo dirigit, ut omnes salutem consequantur, nullo modo potest conciliari. Quid enim quaeso significant illae obtestationes divinae, directae ad omnes omnino homines et maxime ad peccatores constitutos in via perditionis, quae videntur planctus Dei et sunt verissime Filii Dei incarnati lachrymae de interitu reproborum? « Numquid voluntatis meae est mors impii, dicit Dominus Deus?.. facite vobis cor novum et spiritum novum, et quare moriemini domus Israel? quia nolo mortem morientis » etc. Ezech. XVIII. 23. sq. « Misereris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter poenitentiam; diligis enim omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.. parcis autem omnibus, quoniam tua sunt Domine, qui amas animas. O quam bonus et suavis est Domine spiritus tuus in omnibus! ideoque eos qui exerrant partibus corripis, et de quibus peccant, admones et alloqueris, ut relicta malitia credant in te Domine » (haec in relatione ad exterminium impiorum Chana-

a regno coelorum ad ostensionem suae iustitiae in illis et misericordiae in praedestinatis. Ergo prius nostro modo concipiendi est voluntas in Deo aliquos excludendi a regno coelorum quam permittere et praevidere peccata, et consequenter reprobatio negativa non fit ex praescientia peccatorum, sed ex simplici Dei voluntate procedit... In praeparando media defectiva a fine connaturalis modus operandi est *incipere a voluntate defectus a fine, et ex illa progredi ad volitionem et electionem mediorum conducentium ad deficiendum a fine*. Unde Deus... praeparans reprobis permissionem peccati et gratiae efficacis denegationem coniungendam cum ultimo effectu reprobationis scilicet cum exclusione a gloria, debet *prius intendere exclusionem a gloria*... et sic *permissio peccati numquam remittendi supponit efficacem voluntatem exclusionis a gloria* » Gonet. l. c. Laudes sint et gratiarum actio aeterna Patri misericordiarum et Deo totius consolationis cuius natura bonitas, quod voluntatem erga creaturam suam rationalem destinatam unice ad ipsum glorificandum in aeterna beatitudine non hanc sed omnino aliam nobis manifestare dignatus est verbis et factis, ipsiusque Dei incarnati laboribus, doloribus, lachrymis, sanguine et morte pro omnibus hominibus, « quia omnes homines vult salvos fieri. »

naeorum et Aegyptiorum) Sap. XI. 21. sq. « Si inimicos servorum tuorum et debitos morti cum tanta cruciasti attentione dans tempus et locum, per quae possent mutari a malitia » ib. XII. 10. 20. « Non tardat Dominus (secundum adventum et iudicium).... sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti » 2. Pet. III. 9; Rom. II. 4. « Nunc ergo iudicate inter me et vineam meam; quid est, quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei? an quod expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas » Is. V. 4. « Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti » Matth. XXIII. 37. « Videns civitatem flevit super illam dicens: quia si cognovisses et tu, et quidem in hac die tua, quae ad pacem tibi, nunc autem sunt abscondita ab oculis tuis » Luc. XIX. 42. Cf. supra th. XLIX. n. II. At huiusmodi praecepta, promissa, comminationes, et contestationes, quibus plena sunt omnia sacra documenta, si dirigerentur ad homines *antecedenter* licet solum *negative reprobatos*, nullum viderentur habere sensum dignum Deo bono, sapiente, infinite verace, pari aut simili ratione qua in thesi praecedenti diximus, cum attributis divinis pugnare antecedentem reprobationem positivam, quam haeretici statuunt. Praecepta enim illa, promissiones et minae admonent omnes homines, Deum ex se esse paratissimum ad perficiendam et dandam salutem sub conditione, ut ipsi fideliter cooperentur, hancque ipsam cooperationem Deum velle. At si antecedenter iam ad praevisionem omnium, quae homines operari possunt, praecessit in Deo voluntas plurimos non comprehendendi in numero salvandorum absolute praedestinato ante omnem meritorum praevisionem; Deus, ut supra probatum est, non potest simul velle, ut hi in numerum salvandorum ingrediantur: praecipere ergo, obtestari, promissionibus et minis excitare hos miseros, ut ea agant, quibus in numerum antecedenter et immutabiliter conclusum adoptentur, non video, quomodo non repugnet. Nec ego video, nec puto, adversarii viderent, quae fieri posset exceptio contra rationem, quam Lessius urget. « Secundum communem aestimationem hominum paria videntur, Deum velle ut pereas,

et nolle te ponere in electorum suorum numero, neque gratiam congruam et perseverantiam dare; aeque enim infallibiliter ex huiusmodi decretis sequetur damnatio: et si alterum horum decretorum esset subeundum, quivis censeret sibi esse indifferens, utrum eligatur, cum utrumque ante praevisionem operum sit conceptum » Lessius de Praedest. sect. 2. n. 13; cf. Tertull. cont. Marc. l. IV. c. 29.

4°. Qui attente legerit Prosperi Aquitani responsiones ad capitula Gallorum II. III.VII. XII. (collatâ responsione ad obiect. XII. Vincent.) facile sentiet, saeculo V. quosdam turbatos fuisse doctrina Augustini inter cetera etiam ideo, quia eis ex illa non rite intellecta videbatur consequi, homines qui pereunt, ante omnem operum praevisionem fuisse praeteritos in praedestinatione, ex qua negatione praedestinationis ulterius concludebant consequens esse, quod illi non praedestinati necessario et ex Dei voluntate pereant. Prosper consentit plane obtrectatoribus, doctrinam illam esse absurdam et ex ea id, quod inferebant, consequens fore; at inficiatur, talem antecedentem negationem praedestinationis Augustino nisi « per calumniam et prodigiosum mendacium » adscribi posse; et affirmat omnibus loquendi modis, quibus potest efficacissimis, quod quis non est praedestinatus, id totum consequens esse ad praevisum eius peccatum finale, nullo autem modo ex antecedente voluntate Dei, quam Deus ex sese concipiat non provocatus hominum culpis finalibus.

Mirum est, quomodo Suarez (de Praed. l. V. c. 5. n. 7.) affirmare potuerit, Prosperum non de negatione praedestinationis, sed de reprobatione positiva, h. e. de decreto damnationis ad poenam aeternam habere sermonem; cum tam obtrectatores quam ipse Prosper in succintis illis quatuor capitulis saltem decies octies declarent, se agere de iis, « qui *praedestinati non sunt,* » « qui *non pertinent ad praedestinationem,* » « qui *non sunt secreti ab aeterna perditione,* » « qui *nulla praedestinatione sunt discreti a filiis perditionis* » etc., et ne semel quidem nominent vocabulo aiente reprobationem aut damnationem. Immo, ut Suarezii solutio omnino refellatur, Augustini obtrectatores et ipse S. Prosper diserte dis-

tinguunt *negationem praedestinationis* et *reprobationem ad poenam*. Illi numquam positivam reprobationem ad poenam aeternam, sed negationem praedestinationis ad vitam aeternam in Augustini doctrina antecedenti voluntati Dei adscribi putabant. Aiebant enim, ab Augustino doceri quosdam esse *non praedestinatos ad vitam aeternam antecedente Dei voluntate;* hinc vero ulterius consequi, quod isti homines deserantur a Deo ac peccare permittantur, sicque *consequenter ad peccata* ferri sententiam *reprobationis ad poenam aeternam*. Prosper vero negat constanter, dari vel a S. Augustino asseri talem *negationem praedestinationis antecedentem;* et affirmat, eodem modo, quo *sequitur damnatio positiva propter praevisa peccata,* sequi etiam *negationem praedestinationis ex praevisione peccatorum*. « Illos ruituros propria ipsorum voluntate praescivit, et *ob hoc* a filiis perditionis *nulla praedestinatione discrevit*. Nam quomodo eos haberet praeordinata in Christo electio, quos *discedentes a Christo habitura erat iusta damnatio?* » cap. VII. Hic nemo negare potest, illis verbis: « *quomodo haberet eos praeordinata in Christo electio?* » significari reprobationem negativam seu non electionem; porro hoc incisum est evidenter parallelum cum priori: « *a filiis perditionis nulla sunt praedestinatione discreti;* » ergo etiam hoc incisum significat negativam reprobationem. At hanc negationem discretionis sive electionis clare enuntiat Prosper esse *ob praescitam ruinam;* non posse autem non sequi hanc *negationem electionis* probat inde, quia ad illam ruinae finalis praevisionem sequitur ipsa *reprobatio positiva* seu futura iusta damnatio.

Diserte ergo Prosper distinguit quidem reprobationem negativam et positivam, ut recentiores appellant, sed utriusque affirmat ad praescientiam futurorum peccatorum eandem esse relationem: sicut enim Deus propter praevisa peccata *positive damnat,* ita etiam nonnisi consequenter ad praevisam ruinam negat praedestinationem seu *negative reprobat*. Neque vero semel aut bis sed, ut dixi, multoties in paucis illis capitibus Prosper declarat non solum ut suam, sed ut doctrinam Augustini, immo ut doctrinam, cui nemo Christianus contradicere possit, quod negatio praedestinationis nulla alia

est nec intelligi potest nisi consequens ad praevisionem finalis peccati. « Qui *alienus a gratia finit hanc vitam,* quid nisi in perditionem cadit? Quod quia Dei praescientiam nec fefellit, sine dubio talem *numquam elegit, numquam praedestinavit*, et periturum *numquam ab aeterna perditione discrevit.* » « Quod in haec prolapsi mala *sine correctione poenitentiae* defecerunt, non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia praedestinati non sunt, sed *ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt.* » « Non relicti sunt a Deo, ut relinquerent Deum; sed *reliquerunt et relicti sunt*, et ex bono in malum propria voluntate mutati sunt; atque *ob hoc,* licet fuerint renati, fuerint iustificati, ab eo tamen *qui illos tales praescivit, non sunt praedestinati.* » « Vires itaque obedientiae non ideo cuiquam subtraxit, quia eum *non praedestinavit;* sed *ideo eum non praedestinavit, quia recessurum ab ipsa obedientia esse praevidit.* » « Voluntate exierunt, voluntate ceciderunt; et *quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati:* essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate mansuri. » Ita S. Prosper ll. cc.

Scholion. Theologi illi quibuscum in hac thesi disputamus, ordinem reprobationis ita constituunt, ut Deus in primo signo (ut dici solet) voluerit negare praedestinationem ad gloriam angelis et hominibus, et hanc *non electionem* seu, ut alios dicere audivimus, hanc *exclusionem e numero praedestinatorum ad gloriam* intenderit *tamquam finem* vel, ut Suarez mitigat, tamquam *non electionem ad finem;* deinde in signo altero tamquam *medium ad finem,* seu mitius tamquam *negationem mediorum efficacium ad finem* Deus voluerit negationem gratiae efficacis vel gratiae congruae, quacum praevidit coniunctam fore, si concederetur, perseverantiam et assecutionem gloriae. Hinc omnes illi dicunt, negationem gratiae efficacis vel congruae et permissionem peccati numquam remittendi esse *effectum* illius antecedentis *reprobationis negativae* a *vita aeterna.*

1°. In thesi nos unice agimus de *reprobatione negativa a gloria aeterna*, et hanc dicimus non esse ex voluntate Dei antecedente praevisionem finalis peccati: minime vero

agimus de *reprobatione a gratia efficaci vel congrua*, ut theologi illi loquuntur: nisi quatenus eo ipso, quod negamus illum ordinem ab ipsis assertum antecedentis reprobationis a gloria, etiam excludimus eorum doctrinam, qua contendunt reprobationem a gratia esse *effectum antecedentis reprobationis a gloria.*

Argumenta specialia adversariorum, quibus probant nullam in hominibus esse causam reprobationis negativae, revocantur (penes Suarez et Gonet) ad textum Rom. IX.12.13. (de quo alibi dicemus), et ad saepe repetitam sententiam Augustini, se ignorare, cur Deus hunc trahat et alium non trahat. At haec et his similia possent forte probare, non esse in homine causam *reprobationis,* ut ipsi appellant, *a gratia efficaci vel congrua,* de qua longe diversa est consideratio: sed certe nullo modo suadent antecedentem reprobationem negativam *a gloria*, quae sit sine causa ex parte hominum; neque suadent hanc reprobationem a gloria esse causam reprobationis a gratia efficaci. Immo illa Augustini saepe repetita sententia suppeditat unum ex argumentis, quibus demonstrari potest, negationem praedestinationis ad gloriam ex voluntate Dei antecedente et sine causa ex parte hominum S. Doctori numquam in mentem venisse. Qui enim cum istis theologis putat, negationem gratiae efficacis seu congruae esse effectum antecedentis *reprobationis negative* seu *non electionis ad gloriam;* is profecto dicere non potest, se ignorare, cur Deus hunc trahat et illum non trahat ita, ut etiam eo perveniat, quo trahitur: in ipsa quippe antecedente *non electione ad vitam* causa est evidens, cur Deus non det, immo quin se ipsum neget, dare non possit gratiam, quacum praevidet coniunctam fore consecutionem salutis. Mysterium inscrutabile ipsi non in distributione diversa gratiarum reperire possunt, sed unice in absoluta negatione antecedente electionis ad vitam aeternam, ubi nos ostendimus esse contradictionem manifestam cum voluntate antecedente salutis omnium hominum. Augustinus contra ordine inverso procedit in omnibus locis, quibus miratur altitudinem inscrutabilium iudiciorum Dei. Sic e. g. de Corrept. et grat. n. 16. 17. ad quaestio-

nem, cur multi ex illis, qui credunt et baptizantur et secundum Deum vivunt, non tamen sint in numero finaliter electorum, respondet non iam ut adversarii nostri, nullam esse causam huius non electionis praeter liberam Dei voluntatem; sed causam ait esse, quia Deus « eos novit non habere perseverantiam quae ad vitam perducit electos, scitque illos ita stare, ut praescierit esse casuros. » Iuxta Augustinum etiam S. Prosper respondet ad XII. cap. Gallorum: « vires obedientiae non ideo cuiquam subtraxit, quia eum non praedestinavit; sed ideo eum non praedestinavit, quia recessurum ab ipsa obedientia esse praevidit. » Quande vero ulterius urgetur, cur Deus non det illis gratiam, quacum praevidet coniunctam fore perseverantiam et cur eos cadere permittat, Augustinus non assignat cum adversariis nostris antecedentem *non electionem* vel *exclusionem a praedestinatione* tamquam causam huius negationis gratiae efficacis et permissionis peccati; sed respondet, hoc se ignorare, quoniam pertinet ad inscrutabilia iudicia Dei. « Hic si a me quaeratur, cur eis perseverantiam non dederit, quibus eam qua christiane (aliquamdiu) viverent, dilectionem dedit, me ignorare respondeo. Non enim arroganter sed agnoscens modulum meum audio dicentem Apostolum: o homo tu quis es, qui respondeas Deo; et: o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.... Cur hoc donum ille accipiat, ille non accipiat, puto quod mecum pariter nescis, et ambo hic inscrutabilia iudicia Dei penetrare non possumus. »

2°. Illa negatio gratiae efficacis aut *reprobatio*, quam dicunt, *a gratia efficaci seu congrua* simul cum praeparatione gratiae sufficientis quid tandem est? Nihil aliud quam voluntas conferendi gratiam necessariam et saepe etiam abundantem, quae tamen effectu voluntate Dei antecedente intento per hominis culpam caritura praevidetur, una cum nolitione conferendi gratiam aliam, quae praevidetur efficax futura. Sicut gratia non meritis humanis redditur sed gratis datur, alioquin gratia iam non est gratia; ita etiam a fortiori nullum potest esse in homine meritum, quo ei prima gratia concedatur ea, quacum praevidetur coniungendus

consensus, et non alia quae praevidetur ex culpa hominis effectu caritura. Hoc igitur sensu non requiritur ex parte hominis causa aliqua praecedens, cur ei praesertim prima gratia praevisa efficax non detur. At vero probe advertendum, gratiam sufficientem omnibus praeparatam vitio hominis et contra Dei beneplacitum manere inefficacem et sine effectu, ad quem a Deo antecedente voluntate ordinatur.

Pariter si fiat comparatio inter hominem cui donatur gratia praevisa efficax, cum posset ei concedi alia quae praevidetur eius vitio futura inefficax, et inter alium cui conceditur gratia sufficiens quidem, sed quae hominis culpa praevidetur caritura effectu, cum ex thesauris divinae omnipotentiae posset ei concedi alia, quae praevidetur futura efficax; huius rei ratio referenda est utique ad gratuitam, sapientem, misericordem et iustam oeconomiam, qua Deus utitur in distributione donorum suorum. Quando ergo quaeritur, cur Deus qui vult omnes homines salvos fieri, has potius gratias conferat, licet eas praevideat hominis vitio fore inefficaces, et non conferat alias, quas praevisas efficaces futuras secundum amplitudinem suae omnipotentiae posset conferre; respondebimus cum Augustino, id nos ignorare, et sufficiet nobis scivisse, quoniam non est iniquitas apud Deum.

At quando assertores antecedentis reprobationis a gloria argumentum ineluctabile, quod ducitur contra ipsos ex antecedente voluntate salvifica universali, volunt declinare cum Goneto (disp. V. n. 58) hac retorsione, quasi eadem maneret difficultas conciliandi negationem gratiae congruae cum universali voluntate salvifica, profecto vana quaerunt diverticula; disparitas enim est evidens. Ex antecedente voluntate salutis Deus omnibus destinat gratias necessarias diversis tamen modis et gradibus pro consilio sapientiae suae, volens ut omnes gratiis concessis utantur, et per eas salvi fiant; non tamen ita, ut velut se obligaverit ad obsequendum hominum pravitati, et quoties unam gratiam ab iis respuendam esse videt, aliam seligat cui sint consensuri. « Hoc utique agit (Deus), ut sanet omnia; sed agit iudicio suo, nec ordinem sanandi accipit ab aegroto » S. August.

de Natura et grat. c. 27. n. 31. Neque enim voluntas salvifica antecedens est absoluta. Quare autem absoluta non sit, cum posset esse, hoc (ut dixi) ad Dei pertinet iudicium, qui maluit de malis bene facere, quam omnino mala esse non sinere. O homo tu quis es, ut respondeas Deo! Noli quaerere, quare Deus infinite sapiens, bonus et iustus dominus donorum suorum non eam elegerit oeconomiam, quam homines sibi fingunt; sed quaere, cur homines quos Deus vult salvari et beatos esse in aeternum beatitate divina, ipsi tamen nolint, et coelo terram, gaudiis aeternis quae superant omnem sensum, voluptates brevissimas et miserrimas, gloriae coelesti honores ridendos sive potius plangendos anteponant?!

ARTICULUS II.

De praedestinatione donorum supernaturalium universim spectata.

THESIS LVI.

De sensu vario, quo praedestinatio *in modo loquendi Scripturae et Patrum accipitur.*

« Voluntatis salvificae consilium, quo Deus supernaturalibus beneficiis ad salutem pertinentibus fide, iustificatione, glorificatione homines effectu ipso exornare ab aeterno statuit, ex Scripturarum et Patrum nominatimque Augustini doctrina dicitur *praedestinatio, electio, propositum*. Unde haec nomina hisque gemina non uno semper, sed pro beneficiorum ratione, sensu nunc pleniore nunc minus pleno accipienda esse demonstratur. »

Praenotiones. 1°. Praedestinatio (προορισμος, ὁρισμος) significatione generica potest dici omne consilium Dei, quo in aeternitate disponit ac vult existentiam cuiuscumque sui operis ad extra. Est enim huiusmodi consilium profecto *destinatio* in mente divina, atque tum duratione tum ut causa, *praecedens* tota aeternitate ipsam operis existentiam; adeoque est *praedestinatio*. Sic Ambrosius in Hexaem. l. II. c. 5. n. 21. ideam ac voluntatem creatricem huius universi appellat praedestinationem, quatenus praecedit « consummationem operis; » sic et Dionysius divinas ideas adiuncta voluntate practicas vocat « praedefinitiones » seu « praedestinationes » προορισμους.

2°. Sensu magis restricto et communi usu *praedestinatio* non dicitur nisi de dispositione operum Dei in ordine ad salutem aeternam creaturarum rationalium. Verumtamen ab Augustino et aliis Patribus eum secutis Deus quandoque dicitur praedestinare etiam ad interitum et ad poenam pro peccatis, quia poena sane opus Dei est praevisis peccatis dispositum ab aeterno; nulla vero ratione dici possunt praedestinata peccata, quia opus Dei non sunt: « damnandi praedestinati sunt propter iniquitatem superbiae » Aug. de peccat. mer. et remiss. l. II. n. 26. « Infidelitas non credentium evangelio nequaquam ex praedestinatione Dei generatur; bonorum enim Deus auctor est non malorum. Praedestinatio igitur Dei semper in bono est, aut ad retributionem iustitiae aut ad donationem pertinens gratiae » S. Prosper ad cap. XIV Gallor. « Dominus iniquos et impios praedestinavit ad interitum, quem ira iusti iudicis peccantibus reddidit; non ad interitum, quo in se iram Dei peccantium iniquitas provocavit » S. Fulgent. ad Monim. l. I. c. 26. Ex quibus liquidissimum est, Patribus numquam in mentem venisse eam significationem nominis *praedestinatio*, ut per particulam *prae* antecessio designetur non solum ad operis divini existentiam, sed etiam ad omnem operis humani praevisionem.

Porro usu apud Patres frequentiori et iam communi constitutio poenae ac damnationis appellatur *reprobatio;* nomen vero *praedestinationis* reservatum est pro dispositione operum Dei conducentium ad vitam aeternam, et vitae aeternae ipsius. Immo cum inter haec opera aliqua sint per se et ontologice naturalia, ac dona gratiae solum externae, quae praesupponuntur donis supernaturalibus, cuiusmodi beneficia per se naturalia computantur creatio ipsa, tempus et locus nascendi, conditio et mores parentum, bona indoles naturalis et alia plura: propterea ex usu ac modo disputandi solemniori penes Augustinum, quem alii saltem plerique sequuntur, *praedestinatio* consideratur quoad illa sola bona supernaturalia ordinata ad salutem aeternam, quae suppositis (pro praesenti statu naturae lapsae) generalibus fundamentis redemptionis, institutionis Ecclesiae et sacramentorum, praeparata sunt singulis hominibus.

Ulterius gratiae, ad quas praedestinatio refertur, adhuc considerari possunt primum, ut sunt praevenientes praescindendo ab effectu, ad quem dantur sive is obtineatur sive culpâ hominis non obtineatur; deinde ut sunt gratiae coniunctae cum effectu. Possent quidem etiam priori sensu gratiae omnes dici *praedestinatae*; sunt enim profecto donum Dei ab aeterno dispositum. At quia gratiae non coniunctae cum effectu licet antecedente voluntate Dei ordinatae ad salutem, reipsa tamen ad salutem non conducunt; et quia in Scriptura ipsa expresse notatur hoc discrimen distinguendo *vocatos* et *electos* (Matth. XX. 16.): hinc praedestinatio non dicitur nisi de gratia quae suum obtinet effectum, et de ipsis bonis quae per gratiam conferuntur.

3°. Potissimum hic in considerationem venit definitio praedestinationis ab Augustino saepe repetita. Dicitur primo *praedestinatio* « praeparatio gratiae, » quae cum datur, in tempore habet effectum boni operis. Opus ipsum fidei, iustificationis, augmenti iustitiae, perseverantiae est opus Dei, sive considerentur actus fidei, charitatis et omnium aliarum virtutum, sive spectentur habitus a Deo nobis infusi. Hoc tamen non debet intelligi ita, quasi Deus in nobis faceret actus sine nobis, aut habitus gratiae adultis infunderetur sine praecedentibus liberis dispositionibus. Dicuntur actus ipsi opus Dei, et dicimur « creati in Christo Iesu in operibus bonis » (ἐπι ἐργοις ἀγαθοις ad opera bona) Eph. II. 10, quatenus Deus gratia sua facit, ut faciamus. « Velle et operari Deus operatur in nobis, non quia nos non volumus aut nos non agimus; sed *quia sine ipsius adiutorio nec volumus aliquid boni nec agimus* » Aug. de grat. Christi c. 25. « Plerumque ita loquitur Scriptura, ut quod dono Dei creatura facit, Deus facere dicatur.... quod dono ipsius tu facis, ille facere dicitur; quia sine illo tu non faceres, ergo Deus facere dicitur, cum tu facis » id. in Ps. 52. n. 5. (cf. supra p. 429. 430.). Non igitur solum gratia, quae in nobis sine nobis a Deo diffunditur; sed bona etiam quae per gratiam libere facimus, opus sunt Dei: et proinde horum operum in praescientia Dei dispositio iuxta sensum et modum loquendi Augustini est praedestinatio.

Ex diversitate qua terminus praedestinationis est opus Dei, patet, praescientiam quam Augustinus ad omnem praedestinationem requirit, et in qua Deus dicitur futura sua opera disponere, non uno semper modo esse intelligendam; sed aliter atque aliter, prout terminus praedisponendus est vel opus Dei solius nulla supposita causa ex parte hominis, vel opus Dei viribus gratiae a Deo superadditis per nos libere faciendum, vel opus Dei solius sed praesuppositis nostris liberis actibus tamquam dispositionibus vel meritis secundum ordinem divinae providentiae requisitis. Ideo frustra sunt theologi, qui praescientiam illam praedestinationi suppositam penes Augustinum contendunt alii quidem, esse scientiam simplicis intelligentiae, alii esse scientiam mediam, alii esse scientiam visionis; est enim, ut dixi, pro diversitate praedestinati operis Dei diversa.

Ut ex dictis iam constat, praedestinatio considerari potest vel *incomplete* prae singulis operibus supernaturalibus in consilio divino ad salutem creaturae rationalis praedispositis; vel *complete*, ut refertur ad totam seriem horum operum Dei a prima vocatione usque ab beatitudinem et gloriam aeternam. Hinc duplex est penes Augustinum definitio praedestinationis. De priori modo incomplete spectato dicitur: « *in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est praedestinare.* Sicut autem ille quem castum futurum esse praescivit, quamvis id incertum habeat, agit ut castus sit; ita ille quem castum futurum praedestinavit, quamvis id incertum habeat, *non ideo non agit, ut castus sit, quoniam Dei dono se audit futurum esse quod erit* » de Dono persev. c. 17. n. 41. Ad praedestinationem altero modo et plene spectatam pertinet definitio: « haec *praedestinatio* Sanctorum nihil aliud est, quam *praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur* » ib. c. 14. n. 35. Patet, ab Augustino spectari *in recto* donum seu rem praedestinatam, quae dici solet praedestinationis *terminus*, et *in obliquo* personam quae praedestinatur ad donum seu ad terminum, et quae ab aliquibus vocatur praedestinationis *obiectum*. S. Thomas au-

tem ordine inverso considerat in recto *obiectum*, in obliquo *terminum*, cum praedestinationem plene spectatam definit: « praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens » 1. q. 23. a. 2.

4°. Dum affirmamus, dona omnia supernaturalia quae effectum, ad quem a Deo dantur, re ipsa consequuntur, dici *praedestinata;* eo ipso utique non negamus, recte a theologis et in usu communi *praedestinationem* et *praedestinatos simpliciter* solum dici, ubi ultimus effectus vitae aeternae, ad quem ceteri ordinantur, reipsa obtinetur. Neque ergo etiam negamus, dona supernaturalia in iis solis, qui ad gloriam praedestinati sunt, recte dici *effectum praedestinationis* simpliciter et absolute ita appellatae; in aliis vero posse vocari effectus communis providentiae. Attamen contendimus, in Scripturis et iuxta doctrinam Augustini praedestinationem frequenter spectari solum prae effectu proximo fidei, iustificationis, et augmenti iustitiae; atque adeo sumi sensu minus pleno sine respectu ad realem consecutionem ultimi termini. His tum pro praesenti tum pro sequentibus thesibus praenotatis accedimus ad demonstrationem.

I. Erraret maxime et percipiendo genuino sensui vias obstrueret, qui accederet ad Scripturarum et Patrum lectionem praeconcepta opinione, nominibus in thesi commemoratis designari semper vel saltem plerumque divinum decretum aeternae gloriae per se spectatae eo modo, quo a theologis de *praedestinatione ad gloriam* disputatur. Adhibentur ea vocabula in Scripturis numquam quidem de voluntate Dei antecedente et conditionata, quae effectum non habeat, sed constanter de voluntate Dei efficaci; at omnino frequenter ad beneficia supernaturalia referuntur communia omnibus Christianis, vel saltem Christianis iustis. Sic manifesto adhibentur vocabula *praedestinatio* et *praedestinati* Eph. I. 5. 11; 1. Cor. II. 7. (1); *propositum* Rom. IX. 11; Eph.

(1) Praeter haec tria loca occurrit verbum προορίζω (praedestino) in N. T. solum adhuc Rom. VIII. 29. 30, de quo loco potest esse controversia alibi explananda; et sensu alio legitur Act. IV. 28. Ita et simplex ὁρίζω (destino) sensu parum aut omnino nihil huc pertinente oc

I. 11; 2. Tim. I. 9; *electio* et *electi* Rom. IX. 11; XI. 5. 7. 28; 1. Thess. I. 4; Rom. VIII. 33; XVI. 13; Coloss. III. 12; Tit. I. 1; 1. Pet. I. 1; *salvati* salute inchoata dicuntur omnes Christiani Act. II. 47; Rom. VIII. 24; Eph. II. 5. 8; 2. Tim. I. 9; Tit. III. 5. (1).

II. Iuxta hunc modum loquendi Scripturarum etiam Patres et Augustinus nominatim usurparunt nomina *praedestinationis, electionis,* et *propositi,* ut facile multis testimoniis demonstrari potest, ex quibus pauca seligemus.

1°. *Praedestinationem* penes Augustinum esse aeternum divinae voluntatis consilium non modo illud, quo gloriam ipsam conferre hominibus statuit; sed illud etiam, quo fidei

currit Luc. XXII. 22; Act. II. 23; X. 42; Rom. I. 4; tum Act. XI. 29; XVII. 26. 31; Heb. IV. 7.

(1) « Benedixit nos (omnes fideles) in omni benedictione spirituali (in exsecutione in tempore)... *sicut elegit* nos in ipso (Christo) ante mundi constitutionem, *ut essemus sancti* (ἐξελεξατο.... ἐιναι ἡμας ἁγιους) et immaculati in conspectu eius in charitate; qui *praedestinavit nos in adoptionem filiorum* (προορισας ἡμας ἐις ὑιοθεσιαν) per Iesum Christum in ipsum *secundum propositum* (κατα την ἐυδοκιαν) voluntatis suae » Eph. l. c. « Qui nos liberavit (του σωσαντος ἡμας) et *vocavit vocatione sua sancta non secundnm opera nostra, sed secundum propositum suum* (κατ' ἰδιαν προθεσιν) et gratiam, quae data est nobis (praedestinatione) in Christo Iesu ante tempora saecularia, manifestata est autem nunc (in exsecutione) » 2. Tim. l. c. « Non repulit Deus plebem suam, quam praescivit... Sic ergo et in hoc tempore reliquiae (omnes ex Iudaeis credentes in Christum) *secundum electionem gratiae salvae factae sunt*... quod quaerebat Israel, hoc non est consecutus; *electio* autem (omnes electi i. e. omnes ex Iudaeis credentes) consecuta est..... secundum evangelium quidem (totus populus Iudaicus) inimici propter vos, *secundum electionem autem charissimi propter patres; sine poenitentia* enim sunt dona et vocatio Dei » Rom. XI. l. c. De electione Iacob mere gratuita prae fratre Esau in Patriarcham populi Dei V. T., et secundum typum de electione gratuita gentilium prae Iudaeis in populum fidelem N. T. loquitur Apostolus Rom. IX. (nominatim v. 11-13.): « *ut secundum electionem propositum* Dei maneret, *non ex operibus sed ex vocante.* » « *Scientes fratres dilecti a Deo, electionem vestram;* quia evangelium nostrum non fuit ad vos in sermone tantum, sed et in virtute » 1. Thess. l. c. « Paulus servus Dei, Apostolus autem Iesu Christi *secundum fidem electorum Dei* » Tit. l. c. « Petrus Apostolus Iesu Christi *electis advenis* (παρεπιδημοις fidelibus ex Iudaeis habitantibus inter gentes) dispersionis Ponti etc. » 1. Pet. l. c. Vide reliqua citata, quae non minus manifesto eundem habent sensum.

initium eiusque incrementum, iustificationem, perseverantiam in sua praescientia praeparavit, est extra controversiam. Putant vero theologi illi, qui ubique praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita reperire vellent, dona haec omnia ab Augustino non dici *praedestinata,* nisi quatenus in divino decreto cum salute ita nectantur, ut Deus antecedenter praedestinans absoluta voluntate ad gloriam coelestem, ex hac praecedente praedestinatione ad gloriam demum statuat conferre illa dona tamquam media ad finem praedestinatum. Affirmamus contra, ab Augustino haec omnia (exceptâ perseverantiâ) saepe dici *praedestinata*, etiamsi cum aeternae salutis consecutione non nectantur. Multo ergo minus verum est, haec eadem dona solum eatenus dici *praedestinata,* quatenus proficiscantur ex absoluta antecedente praedestinatione ad gloriam aeternam. Manifestum id esse debet legentibus libros Augustini de Praedestinatione Sanctorum, et de Dono (Bono) perseverantiae; Fulgentii l. I. ad Monimum et epilogum libri de Incarnat. et gratia; Prosperi responsiones ad cap. Gall. XV. et ad Excerpt. Genuens. IX.

In primis enim Augustinus generatim definit, nullam in tempore conferri gratiam nec conferri posse, quin ei respondeat aeterna Dei praedestinatio. « Inter gratiam et praedestinationem, inquit, hoc tantum interest, quod *praedestinatio est gratiae praeparatio,* gratia vero iam ipsa donatio » Praedest. SS. c. 10. « *Praedestinatio* Dei quae in bono est, *gratiae est praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus* » ibid. In libro de Dono persever. c. 14. seqq. singulas enumerat virtutes, quas omnes docet a Deo *praedestinari* eo ipso, quod *Dei dona* sunt, et quod Deus *ea se daturum esse praescivit;* hoc enim duplici charactere iuxta constantem Augustini definitionem notio praedestinationis absolvitur. « Quod dixi, inquit, de castitate (eam esse praedestinatam), hoc de fide, hoc de pietate, hoc de charitate, de perseverantia; et ne pergam per singula, hoc de omni obedientia qua obeditur Deo, veracissime dici potest. Sed ii (Semipelagiani) qui solum initium fidei et usque in finem perseverantiam sic in nostra constituunt potestate, ut Dei

dona esse non putent... cetera vero ipsum dare concedunt, cum ab illo impetrantur credentis fide... an forte nec ipsa (haec cetera) dicunt praedestinata? *Ergo nec dantur a Deo, aut ea se daturum esse nescivit. Quod si et dantur et ea se daturum esse praescivit, profecto praedestinavit* » de Dono persev. c. 17. n. 42. Gratia fidei et iustificationis *cuiuscumque Christiani,* quatenus ea consideratur in praescientia et voluntate aeterna decernente haec dona conferre in tempore, vocatur *praedestinatio Sanctorum* (1). « Eâ gratiâ (h. e. dono tam gratuito) *fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus,* qua gratia ille homo ab initio suo factus est Christus... eodem Spiritu fit *in nobis remissio peccatorum,* quo Spiritu factum est, ut nullum haberet ille peccatum. *Haec se Deus esse facturum profecto praescivit: ipsa est igitur praedestinatio Sanctorum* » de Praed. SS. n. 31.

Est itaque undequaque evidens, iuxta Augustini loquendi sentiendique modum tam late patere *praedestinationem*, quam late patet *gratiarum varietas,* quae quibusvis hominibus cum ipso proximo effectu conferuntur.

Eodem modo sentit et loquitur S. Fulgentius. « Haec autem omnia, id est et *vocationis nostrae initia* et *iustificationis augmenta* et *glorificationis praemia* in *praedestinatione* semper Deus habuit, quia et in vocatione et in iustificatione et in glorificatione Sanctorum *gratiae suae opera futura praescivit* » ad Monimum l. I. c. 11; cf. epilog. de Incarn. et grat.

Sine dubio dona illa praedestinata in multis non tamen in omnibus cumulantur dono perseverantiae, quod et ipsum sicut in tempore donatur, ita ab aeterno praedestinatur. Quia igitur Augustinus adversus Pelagianorum reliquias *initium fidei* et *perseverantiam in fide* potissimum prae oculis habet ut *dona Dei,* atque *eo ipso ut praedestinata;* ex huiusmodi locis nonnulli theologi inducti sunt in opinionem, ab Augustino *praedestinata* solum dici dona coniuncta cum

(1) Sancti iuxta modum loquendi Scripturae dicuntur ab Augustino generatim *fideles* tum in titulo libri de Praedestinatione Sanctorum, tum in tota illius disputatione. Cf. Maffei Hist. theol. l. X. §. III. n. 3. 4. p. 271.

perseverantia et consequenter cum gloria aeterna. Ad praedestinationem hoc modo consideratam pertinet illa celebris definitio superius descripta (ex l. de Dono persev. c. 14.), ubi includendo perseverantiam praedestinatio dicitur « praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. » Hoc etiam modo spectat praedestinationem toto fere libro de Corrept. et grat. inde a capite VI. At ratio, cur gratia et dona multiplicia dicantur *praedestinata*, iuxta doctrinam Augustini certissime non est posita in connexione cum perseverantia, multo vero minus in derivatione ab antecedente praedestinatione ad gloriam. Essentiam enim *praedestinationis*, ut evidenter constat ex dictis, Augustinus unice in eo collocat, quod donum Dei sit supernaturale effectu ipso collatum in tempore et ab aeterno praeparatum in divina praescientia; unde et *praedestinationem Sanctorum* appellat, qua praeparatur fides et qua praeparatur remissio peccatorum « cuiuscumque Christiani, » nulla habita ratione perseverantiae et praedestinationis ad gloriam (Praed. SS. n. 31.).

2°. *Electionem* ab Augustino frequentissime intelligi de electione ad gratiam fidei et iustificationis constabit vel sola capita 17–19. de Praed. SS. legentibus, ubi nihil repetit frequentius, quam quod fiunt *electi* vocatione ad fidem, et *electi* dicuntur omnes, quibus fides donatur. « Intelligimus *vocationem, qua fiunt electi,* non qui eliguntur quia crediderunt; sed *qui eliguntur, ut credant.* » « Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. Quod profecto si propterea dictum est, quia praescivit Deus credituros, non *quia facturus fuerat ipse credentes;* contra istam praescientiam loquitur Filius Dei: non vos me elegistis. » « Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati. Non ergo quia futuri eramus, sed ut essemus. Nempe certum est, nempe manifestum est: ideo quippe *tales eramus futuri, quia elegit ipse praedestinans, ut tales per gratiam eius essemus* » etc. Ita etiam in Io. tract. 86. n. 2. « Non vos me elegistis, sed ego elegi vos. Haec est illa ineffabilis gratia... Neque enim iam credideramus in eum, ut eligeret nos; *nam si credentes elegit* (ut aiebant Semipelagiani),

electos elegit (1)... Non electi sunt, quia boni fuerunt; *qui boni non essent, nisi electi essent*... Quid ergo dicturi sumus audiendo, non vos me elegistis? nisi quia mali eramus, et *electi sumus, ut boni per gratiam nos eligentis essemus.* »
Sententiae descriptae per se sunt clarissimae; verum hic iterum lubentes concedimus, apud Augustinum electionem utique in locis aliis etiam referri ad donum perseverantiae, immo et gloriae; ut in ipso libro citato de Praed. SS. in extremis sententiis capitis XVI. et alibi.

3°. Quod spectat postremo ad locutiones desumptas ex Apostolo Paulo, ubi appellatur *vocatio secundum propositum, vocatio sine poenitentia;* non modo Iansenius, sed theologi etiam catholici non pauci statuunt, ab Augustino nulla dona dici *praedestinata*, nisi quae conferuntur *secundum propositum; propositum* autem aiunt penes Augustinum semper intelligi praedestinationem *ad gloriam;* unde concludunt, dona omnia eatenus solum dici praedestinata, quatenus proficiscantur *ex proposito* i. e. secundum eorum interpretationem ex antecedente voluntate efficaci et *ex absoluta praedestinatione ad gloriam.* At vero tota haec videtur interpretatio praeconcepto systemati accommodata, non autem ex ipsius Augustini sententiis et contextibus deducta.

Verissime quidem *propositum* et *praedestinatio* apud Augustinum synonyma esse dicuntur. Et ideo sicut *praedestinatio* ex demonstratis, ita etiam *propositum* significat aeternam misericordem Dei voluntatem conferendi dona supernaturalia in tempore, quae voluntas non sit solum antecedens et conditionata effectu caritura; sed sit voluntas efficax, h. e. reipsa efficiens suum terminum. Quod ergo de praedestinatione diximus, idem valet de his aliis formulis; in usu nempe loquendi Augustiniano etiam *propositum* et *vocatio sine poenitentia* tam late patet, quam multiplicia sunt dona supernaturalia, quae hominibus non solum per

(1) Fatentibus Maurinis omnes libri mss. et editi habent *electos elegit*, unico Remigiensi ms. excepto, contextus ipse hanc lectionem postulat; nihilominus illi editores auctoritate unius ms. textum nescio quo consilio mutarunt in hanc alteram lectionem *electus elegit.* An forte nimis evidens erat, apud Augustinum omnes credentes dici *electos*?

gratiam praevenientem offeruntur, sed *effectu ipso conferuntur*. Res haec est evidentissima ex l. de Praed. SS. c.16. n. 32. coll. c. 15. n. 31. Loquitur ibi Augustinus de praedestinatione et vocatione, ut credamus et ut membra simus Christi, conformes Christo per iustitiam quae ex fide est, de praedestinatione inquam et vocatione *omnium illorum, qui credunt et qui iustificantur in Christo;* non autem solum de iis, qui praedestinati sunt etiam ad perseverantiam et ad gloriam. Illos autem *omnes credentes*, ait, *vocatos esse secundum propositum:* atque ideo nomine *vocatorum secundum propositum* non distinguit praedestinatos ad gloriam ab aliis non praedestinatis ad gloriam; sed immo omnes credentes et iustificatos tamquam *vocatos secundum propositum* distinguit ab iis, qui vocati credere noluerunt. « *Vocat Deus praedestinatos* multos filios suos, inquit, *ut eos faciat membra praedestinati unici Filii sui; non ea vocatione, qua vocati sunt et qui noluerunt venire ad nuptias*, illa quippe vocatione et Iudaei vocati sunt... Ipsis vocatis, ait Apostolus (esse Christum Dei virtutem), ut illos (alios quibus Christus est scandalum et stultitia) ostenderet non vocatos, sciens esse *quandam certam vocationem eorum, qui secundum propositum vocati sunt...* Dixit ergo: sed ex vocante, *non quacumque vocatione, sed qua vocatione fit credens* » Praed. SS. n. 32. Cui quaeso non est evidens, vocationem *secundum propositum* hic dici quamvis vocationem efficacem? Ita pariter ex eo, quod Paulus gratias agit Deo pro fide omnium Thessalonicensium, Augustinus concludit, fidem non profecto solum praedestinatorum sed omnium credentium esse donum Dei *ex vocatione secundum propositum*. « Deus igitur, infert S. Doctor, operatur in cordibus hominum *vocatione illa secundum propositum suum,* de qua multum locuti sumus, *ut non inaniter audiant evangelium, sed eo audito convertantur et credant* » ibid. n. 39. Vocationem eandem efficacem credentium omnium paulo superius appellaverat *vocationem sine poenitentia*. « Nec quia credidimus sed ut credamus, vocamur; atque *illa vocatione, quae sine poenitentia est, id prorsus agitur et peragitur, ut credamus* » ib. n. 38.

Frustra obiicerentur loca Augustini, ubi *propositum* et *donum sine poenitentia* refertur etiam ad perseverantiam et inclusive ad gloriam. De Dono persev. cc. 7. 13. 14. 17; de Corrept. et grat. passim, maxime cc. 10–13. Nemo enim negat, *propositum,* sicut diximus de nominibus *praedestinationis* et *electionis,* etiam ad haec dona praecipua perseverantiae et coronae aeternae pertinere. Dignum tamen animadversione est, quod in libris Augustini contra Pelagianos et Massilienses *praedestinatio* et *propositum* numquam referatur ad gloriam per se et seorsim spectatam, quin includatur simul *praedestinatio et propositum collationis gratiae ac meritorum.*

Illud unum in thesi affirmamus et allatis testimoniis clare demonstravimus, nomina *praedestinationis, electionis, propositi divini* adhiberi ab Augustino *etiam* de consilio conferendi dona quaecumque supernaturalia per se et non ratione perseverantiae et gloriae praedestinatae; adeoque falsum esse, dona alia ab Augustino solum dici praedestinata, quatenus decernantur et conferantur ex antecedente praedestinatione ad gloriam. Vide Tricassin. de Praedestinat. p. 347. sqq.; 417. sqq.; I.B. Faure ad Enchirid. c.98. nota 2ª.

THESIS LVII.

Dona Dei eum habent ordinem in praedestinatione, quem habent in exsecutione.

« De ordine quo dona Dei sese excipiunt in praeparatione et praedestinatione, ex Patrum doctrina universim statui potest, beneficia Dei in praedestinatione ita se habere ad meritum praevisum, ut eadem beneficia in collatione et ipsa iam donatione se habent ad meritum acquisitum: quae igitur dona Dei in tempore conferuntur mere gratuito, eodem modo independenter a praevisione cuiusvis meriti ab aeterno praedestinantur; quae vero in exsecutione retribuuntur meritis praecedentibus, ea etiam in aeterna praedestinatione non sine supposita eorundem meritorum praevisione decernuntur.»

Sicut omnis operatio *ad extra* ita et praedestinatio in Deo est ipse intellectus ipsaque voluntas divina cum connotatione terminorum ad quos refertur, sive effectuum qui sunt in creatura. Quando igitur quaeritur, an sit vel quae

sit causa meritoria praedestinationis, non potest esse sermo de causa meritoria actus divini in se, qui secundum rem est ipsa Dei essentia (cf. supra p. 306–311.); sed sermo est de merito *quoad effectus,* qui connotantur sub nomine praedestinationis. Eo ipso autem, quod aliquis meretur effectum connotatum praedestinationis, etiam meretur, ut Deus velit hunc effectum; seu meretur non quidem divinam voluntatem, sed ut voluntas divina referatur ad tale bonum ipsi conferendum (1). Sic Christus Salvator merens nobis gratiam, sine dubio meruit, ut Deus velit nobis gratiam conferre; et praevisum Christi meritum est causa meritoria, ut voluerit Deus nobis gratiam ab aeterno, quam in tempore confert, adeoque ut gratiam nobis praedestinaverit. Hoc est quod ait S. Thomas 1. q. 23. a. 5: « nullus fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam praedestinationis ex parte actus praedestinantis; sed hoc sub quaestione vertitur, utrum

(1) Deus omnia quae vult, vult una volitione, qua ut obiectum princeps amat ipsam suam bonitatem; non autem in Deo sunt multi actus voluntatis. Neque ergo fingendum est, quasi Deus vellet obiectum unum, quod deinde provocaret voluntatem, ut alio actu vellet obiectum aliud, cum actus alii et alii in Deo non sint. Sed Deus vult suam infinitam bonitatem, hicque idem actus velut protenditur ad alia bona, ut sint tamquam participationes ipsius suae bonitatis. Cf. supra p. 322. Attamen unum obiectum volitum causa est alterius obiecti voliti, e. g. meritum est causa praemii: et hunc ordinem inter obiecta Deus vult, adeoque vult ut praemium sit propter meritum, et non vult conferre praemium nisi supposito merito; sed causa finalis, propter quam vult et amat meritum creaturae et praemium et ordinem inter utrumque, est ipsa bonitas infinita suae essentiae. « Finis voluntatis Dei est sua bonitas, quae est ipsemet... Sed tamen effectus voluntatis eius, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam potest procedere ex aliqua causa, quam Deus praescivit ab aeterno, et istum ordinem causae ad causatum Deus vult; et vult quod effectus sit, quia causa est; non autem ita, quod causalitas referatur ad voluntatem (ut est actus in se) sed ad volitum: et ista causa voliti non (causa) volendi dicitur ratio quaedam ex parte effectus... Ad duplicem effectum praedestinationis (gratiae et gloriae) diversimode se habet nostra operatio, quia opus meritorium informatum gratia est causa meritoria gloriae, sed opus bonum praecedens gratiam est solum dispositio quaedam. Unde patet, quod praedestinatio (ut est actus Dei in se) causam non habet; sed habet *rationem ex parte effectus,* secundum quam rationalis et iusta dicitur » S. Th. 1. dist. 41. a. 3.

ex parte effectus praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praedestinaverit (en respectum divinae voluntatis), se daturum effectum praedestinationis (gratiam et gloriam) alicui propter aliqua merita. » His suppositis demonstramus thesim.

Sine ulla dubitatione Deus ea dona, quae confert in tempore nullis praecedentibus meritis, etiam ab aeterno praeparavit conferenda hoc modo, i.e. ex nullis meritis praevisis. Qui ergo universim negaret, gratiam praedestinari a Deo gratuito et nullis nostris meritis praevisis, eo ipso doceret gratiam reddi meritis humanis, ac proinde non esse gratiam sed mercedem. Hinc patet, cur et quo sensu Augustinus disputationem contra Pelagianos et Semipelagianos potissimum in libris de Praedest. SS. et de Dono persev. tandem revocaverit ad controversiam de gratuita praedestinatione.

At vero quod in thesi affirmamus, non hoc uno absolvitur. Neque enim solum dicimus, ex gratuita collatione in tempore inferri necessario gratuitam praeparationem in aeternitate: sed ordine etiam inverso affirmamus ex gratuita praeparatione iuxta Patrum doctrinam rite concludi ad gratuitam donationem in tempore; et ideo etiam beneficia omnia, quae in tempore conferuntur meritis antecedentibus, praedestinata esse ab aeterno ex praevisis iisdem meritis, adeo ut Deus non alio ordine dona sua conferat in tempore vel ex meritis vel omninō gratuito, quam ea praedestinaverit ab aeterno. Conficiemus id potissimum ex ipsius Augustini doctrina, quoniam eâ fere solâ adversarii moveri solent; consensus aliorum Patrum in hoc principium demonstrabitur inferius, ubi agemus de praedestinatione ad gloriam, estque is per se ita clarus, ut in dubium vocari non possit.

1°. Iuxta Augustinum praedestinatio quorumcumque donorum, et eorum collatio seu ipsa iam exsecutio non aliter differunt, quam ut unus actus voluntatis divinae spectatus in aeternitate cum connotatione operis gratiae futuri, et actus idem cum connotatione eiusdem operis gratiae, quod iam efficitur in praesenti. Atqui evidens est, non alio ordine idem opus subesse voluntati divinae ab aeterno, ac quando opus ipsum iam efficitur et incipit existere. Ergo Augustinus

et quisquis habet eandem ideam praedestinationis, quam in suis libris exhibet Augustinus, necessario sentit, non inversum sed eundem plane esse ordinem praedestinationis et exsecutionis.

Propositio maior huius argumenti facile demonstratur ipsis definitionibus Augustini in superiori thesi descriptis. « Inter gratiam porro, inquit, et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est *gratiae praeparatio*, gratia vero iam *ipsa donatio*... Quoniam praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio, *gratia vero est ipsius praedestinationis effectus.* » Praedest. SS. n. 19. Tria distinguit h. l. Augustinus, *actum divinum cum connotatione collationis gratiae pro futuro*, haec est praedestinatio; deinde *actum divinum cum connotatione collationis in praesenti,* haec est donatio et praesens beneficentia seu gratia Dei efficiens gratiam inhaerentem ac donum in anima; postremo hoc *ipsum donum*. est praedestinationis et donationis effectus. Definitiones similes passim occurrunt in utroque libro de Praedest. SS. et de Dono persever. Iam vero si iuxta Augustinum praedestinatio et ipsa donatio non differunt nisi connotatione *futuri* et *praesentis* in uno eodemque effectu, profecto ubi donatio effectum praesentem non dat nisi ob meritum, etiam praedestinatio eundem effectum non vult nisi ob meritum praevisum; est enim praedestinatio et donatio una effectrix voluntas relata ad unum et eundem effectum ita, ut iuxta Augustini doctrinam distinctio unice se teneat *ex parte temporis, quo effectus existit; non autem ex parte modi et ordinis, quo Deus vult effectum.* Hanc S. Doctoris sententiam expressit S. Fulgentius ad Monim. l. I. c. 7. « Utrumque (initium et profectum iustitiae) praedestinando Deus praeparavit in illa incommutabili voluntate, in *qua sic futurum effectum hominis renovandi disposuit, ut eius voluntas in opere novo nova esse non possit.* »

2°. Consentiunt tum Augustinus tum Massilienses, quod Deus ea quae nullis praevisis meritis praedestinavit, etiam in tempore confert nullo merito praecedente; contra vero quod ea quae in tempore confert ob quodcumque meritum,

etiam non nisi praeviso hoc merito praedestinavit. Massilienses initium fidei docebant esse ex nostris viribus, ceteras deinceps virtutes fide impetrante a Deo donari consentiebant. Augustinus ex hac doctrina in primis concludit, etiam ipsos illos errantes eo solo, quod dicant virtutes ceteras esse *dona Dei*, concedere has virtutes *praedestinari* a Deo; nec aliud ab adversariis requirit, quam ut fateantur etiam fidei initium, nulla impetratione ipsorum infidelium antecedente, donari a Deo: hoc admisso integram praedicari ait doctrinam de praedestinatione. Unde hoc existit argumentum evidens: illi adversarii contendebant in exsecutione praecedere aliquod meritum fidei ex viribus naturae, cui gratia retribuatur; unde inferebant velut necessario consequens, etiam in praedestinatione eodem ordine praecedere meritum fidei praevisum, et consequi praedestinationem ceterorum donorum, quae retribuuntur meritis. Atqui Augustinus consentit, rite ab eis praedicari ordinem praedestinationis illarum sequentium virtutum, eas nempe praedestinari ob meritum fidei praevisum, dummodo concederent, etiam fidem quae eas impetrat, esse Dei donum. Ergo Augustinus manifesto consentit, quae *donantur in exsecutione ex merito*, ea etiam *ex eodem merito praeviso praedestinari*. Sane Massiliensium doctrina testantibus Prospero et Hilario in epistolis ad Augustinum haec erat. « Qui credituri sunt (propriis naturae viribus), praesciisse ante mundi constitutionem Deum, et eos praedestinasse in regnum suum, quos.... bono fine excessuros esse praeviderit. » « Praescientiam et praedestinationem vel propositum ad id valere contendunt, ut eos praescierit, vel praedestinaverit, vel proposuerit eligere, qui fuerant credituri. » Augustinus in libris de Praed. SS. et Dono persev. quibus respondet Massiliensium difficultatibus, nihil agit aliud, quam ut demonstret, fidem et perseverantiam in fide aeque esse donum Dei ac virtutes ceteras; ideo sicut adversarii has fide impetrante a Deo praedestinari negare nequeant, ita negari non posse praedestinationem ipsius fidei nullo merito praecedente, et praedestinationem perseverantiae, quam suppliciter emereri possimus. « Adhuc, inquit, in quaestione caligant (isti fratres) de praedestina-

tione sanctorum.... Pervenerunt autem, ut praeveniri voluntates hominum Dei gratia fateantur, atque ad nullum opus bonum vel incipiendum vel perficiendum sibi quemquam sufficere posse consentiant. *Retenta ergo ista*, in quae pervenerunt, plurimum eos a Pelagianorum errore discernunt » Praed. SS. n. 2. Totum vero librum concludit hisce verbis: « fateantur etiam initium fidei, sicut continentiam, patientiam, iustitiam, pietatem et cetera, *de quibus cum his nulla contentio est*, donum Dei esse. » Discrimen itaque inter catholicam Augustini doctrinam et Massiliensium errorem hoc est, quod illi virtutes ceteras ipsumque regnum coelorum a Deo dari contendebant praecedente fide, quae sit *ex viribus naturae*, et ideo etiam ex huius fidei naturalis praescientia gratias et dona praedestinari: Augustinus contra fidem ipsam impetrantem docebat esse donum Dei, et ex gratia supernaturali; atque ideo fidem ipsam nullis meritis praevisis, reliqua praecedente fidei merito supernaturali et praedestinari et dari consentiebat ita, ut « de his nulla contentio esset. »

Eodem plane modo, quo Augustinus declarat, quid in Massiliensium sententia probandum, quid improbandum sit, etiam suam ipsius opinionem, in qua fuerat ante episcopatum susceptum, ex parte probat et ex parte ut erroneam retractat. Opinio erat haec. « Deus non praedestinavit aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit..... In iis quos elegit Deus, non opera sed fides inchoat meritum » Aug. Propos. in ep. Rom. n. 55. 62. Putabat ergo, sicut postea Massilienses, in exsecutione fidem praecedere ex viribus naturalibus liberi arbitrii, et huic fidei retribui gratiam; huncque ipsum sine controversia esse ordinem in praedestinatione. Iam vero sententiam de identitate ordinis in praedestinatione et in exsecutione minime improbat, ubi illam suam doctrinam retractat (Retract. l. I. c. 23. n. 3.); sed solum addendum esse monet, quod fides ipsa est donum Dei, et ideo praedestinata a Deo. « *Verissime dixi, sed fidei meritum etiam ipsum esse donum Dei*, nec putavi quaerendum esse nec dixi. »

3°. Denique disertis verbis declarat Augustinus, eodem

ordine dona Dei esse praedestinata, quo in exsecutione ipsa conferuntur. « Constat alia Deum danda etiam non orantibus sicut initium fidei, alia non nisi orantibus *praeparasse*, sicut usque in finem perseverantiam » de Dono persev. n. 39. Hic vides, *praeparationem* ita se habere, sicut se habet exsecutio; nam, ut ait de Praed. SS. n. 12, « fides prima datur, ex qua impetrentur cetera, quae proprie opera nuncupantur.» Lege ep. 194. al. 105. ad Sixtum n. 9. sqq. De ipso autem dono fidei: « si qui sunt nondum vocati, inquit, pro eis ut vocentur oremus; *fortasse enim sic praedestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur, et accipiant eandem gratiam*, qua velint esse et efficiantur electi » de Dono persev. n. 60.

Clarissimus locus est l. I. ad Simplic. q. 2. n. 6, quem adversarii saepe tentarunt, aliis atque aliis excogitatis responsionibus, numquam vero eius lucem obscurare potuerunt. « *Non tamen electio praecedit iustificationem,* sed *electionem iustificatio;* nemo enim eligitur, nisi iam distans ab illo, qui reiicitur. » Nimirum in exsecutione electio ad praemium consequitur ad iustificationem et ad merita, ut est fide certissimum. Nunc vero audi, quid inde colligat S. Doctor quoad ordinem praedestinationis. « *Unde* quod dictum est: quia *elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video, quomodo sit dictum nisi praescientia.* » Ait scilicet: hoc ipso, quod electio ad praemium in exsecutione sequitur merita et propter merita, electio ad praemium in praedestinatione aeterna nullo modo intelligi potest, nisi consequenter ad praescientiam meritorum. Hinc ulterius concludit, quod dictum est Rom. IX. 11: « non ex operibus sed ex vocante, ut *secundum electionem* propositum Dei maneret, » non posse intelligi de electione et praedestinatione ad praemium; sed necessario intelligendum esse de electione ad gratiam, quae in exsecutione, atque ideo etiam in praedestinatione omne meritum praecedit. « Hic autem Rom. IX.11. quod ait: non ex operibus sed ex vocante etc., non electione meritorum, quae post iustificationem gratiae proveniunt, sed liberalitate donorum Dei voluit (Apostolus) intelligi. » Recolantur vero laudes, quibus Augustinus ipse

hoc opus scriptum initio episcopatus sui quoad doctrinam de praedestinatione et gratia commendat Praed. SS. c. 4; Don. persev. c. 21; Retract. II. c. 1. Quare omnino mirum est, quomodo Bellarminus contentus esse potuerit hac responsione: « S. Augustinus cum scripsit libros ad Simplicianum, adhuc iuvenis erat, neque multa invenerat in hac difficillima quaestione, quae postea maiori diligentia investigavit et reperit » (Bellarm. de Grat. et lib. arb. l. II. c. 15.).

4°. Cum Augustino consentiunt, qui maxime ex eius doctrina profecerunt. Sic S. Fulgentius ad Monim. l. I. c. 8. postquam dixerat, gratiam donari gratis indigno, qua illuminetur impius iustificandus, et donari etiam gratiam digno in retributione mercedis aeternae, subdit: « haec autem Deus *sicut in praedestinatione semper habuit, sic per gratiam, sicut praedestinaverat, facit.* » Cf. ibid. c. 12. et de Veritat. praedest. l. III. c. 5. S. Thomas, ut de aliis taceam, hanc de praedestinatione sententiam paucis verbis complexus est ea, qua solet, claritate; illum ergo audivisse operae pretium erit. « Circa ordinem autem praescientiae et praedestinationis dicunt quidam, quod praescientia meritorum bonorum et malorum est ratio praedestinationis et reprobationis, ut scilicet intelligatur, quod Deus praedestinet aliquos, quia praescit eos bene operaturos et in Christum crediturος.... *Et hoc quidem rationabiliter diceretur, si praedestinatio respiceret tantum vitam aeternam, quae datur meritis.* Sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum. *Unde eadem ratione omnia beneficia, quae nobis confert in tempore, praeparavit nobis ab aeterno* (1). Unde ponere, quod aliquod meritum ex parte nostra supponatur, cuius praescientia sit ratio praedestinationis, nihil est aliud, quam gratiam ponere dari ex meritis nostris » S. Th. ad Rom. VIII. lect. 6. ed. de Rubeis T. VI. p. 123.

Multa sunt animadversione digna in hac Aquinatis doctrina, aliis etiam locis repetita, de quibus alibi sermo recur-

(1) « Sicut salvos nos fecit, ita praedestinavit nos salvos fieri. » 1. q. 23. a. 5. contra.

ret. *a*) Declarat, praedestinationem tam late patere, quam late patent beneficia salutaria collata in tempore. *b*) Est manifestissimum ex hoc loco, a S. Thoma intelligi praedestinationem omnium beneficiorum, ut in complexu spectantur, non autem praedestinationem huius vel illius beneficii e.g. gloriae per se spectatae, quoties docet, praedestinationem non habere rationem in meritis praevisis. Eatenus enim, inquit, necesse est praedestinationem agnoscere gratuitam, quatenus gratia credenda est gratuita; si porro merita aliqua essent ratio totius effectus praedestinationis, necessario sequeretur, huiusmodi merita esse extra et ante totam seriem supernaturalium donorum Dei et effectuum praedestinationis, ac proinde esse merita naturalia, quod sapiunt Pelagiani. Cf. 1. q. 23. a. 5. Si contra *c*) spectetur per se unus aliquis effectus praedestinationis, qui in exsecutione confertur propter merita, ut gloria aeterna; tum « rationabiliter dicitur, » ad hunc effectum praedestinationem esse ex meritis supernaturalibus praevisis, eo ipso quod in exsecutione « datur meritis.» *d*) Fundamentum totius huius doctrinae apud Angelicum est, quia « Deus *eadem ratione* omnia beneficia, quae nobis confert in tempore, praeparavit nobis ab aeterno. » Quia scilicet *eadem ratione,* qua beneficia confert in tempore, illa ab aeterno praeparavit; ideo gloriam ex praevisis meritis praedestinasse rationabiliter dicitur, gratiam autem primam ex praevisis meritis praedestinasse dici non potest, quin in errorem impingatur semipelagianum.

Vide doctrinam in hac thesi stabilitam etiam apud Vasquez in 1. P. disp. 82. c. 5; disp. 89 c. 9; de Valentia in 1. q. 23. disp. I. punct. 4. §. 1. 6; Lessium de Praed. sect. 1. n. 4; sect. 2. n. 29; Philippum Gamachaeum in 1. q. 23. c. 6. conclus. 2. prob. 3; Tricassin. de Praedest. p. 36. 81. 200. etc.

THESIS LVIII.

Praedestinatio gratiae et praedestinatio complete spectata secundum omnes effectus simul sumptos non est ex praevisione meriti.

« Cum *Deus praedestinaverit Sanctos suos et ad gratiam vitae bonae » et ad gratiam vitae aeternae* (S. Fulg. de verit. praed. III. 5.). praede- » stinatio inadaequate spectata prae priori sua parte, omne praedestina- » torum meritum praevertere dicenda est ea ratione, qua gratiam ipsam » gratis conferri, non meritis reddi confitemur; ac propterea etiam, quando » praedestinatio spectatur adaequate, *impossibile est, quod totus praede- » stinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra* » (S. Th. 1. q. 23. a. 5.). »

Haec thesis corollarii instar ex antecedentibus deducitur, et supposita doctrina catholica de gratuito dono gratiae in dubium vocari nequit, ut facile probatur declarando sensum enuntiationis.

1°. Quando negatur meritum aliquod totius praedestinationis esse ex parte praedestinatorum, dicitur omnibus effectibus, ad quos refertur praedestinatio, simul sumptis non posse praecedere aliquod meritum, ex cuius praevisione dona subsequentia praedestinata sint, et a quo proinde tota illa series donorum pendeat. Illud enim meritum deberet esse extra seriem praedestinatorum effectuum; nam si et ipsum esset in hac serie, profecto, cum non possit esse causa meritoria sui ipsius, iam non esset causa meritoria *totius seriei*. Atqui extra seriem praedestinatorum effectuum, ut praedestinatio tamquam praeparatio donorum supernaturalium ad salutem conducentium ab Augustino ceterisque Patribus iuxta Scripturarum doctrinam intelligitur, non potest esse meritum ullum supernaturale. Ergo affirmandum esset, meritum esse aliquod acquisitum naturae viribus, cui prima gratia supernaturalis reddatur. Hic autem est ipse error ab Augustino primum in Massiliensibus impugnatus, et ab Ecclesia deinceps definitionibus Concilii Arausicani Pontificumque decretis saepe damnatus. Quia errantes illi liberam potestatem salutis nobis negari putabant, nisi meritum, quod unice a viribus nostris naturalibus pendeat, possit inchoare viam salutis; ideo hanc rationem praedestinationis impugnabant:

et quia vicissim videbat Augustinus, hac gratuita praedestinatione negata negari gratiam, qualis in Scripturis praedicatur, quae scilicet non sit merces operum naturalium; ideo S. Doctor huic praedestinationi insistebat diligentissime. « Aut enim, inquit, praedestinatio praedicanda est, quemadmodum eam S. Scriptura evidenter loquitur... aut gratiam Dei secundum merita nostra dari confitendum, quod sapiunt Pelagiani » de Don. persever. n. 41. Hac de causa se dicit coactum esse ad praedestinationis declarationem. « Quid autem coegit loca Scripturarum, quibus praedestinatio commendata est, copiosius et enucleatius isto nostro labore defendi, nisi quod Pelagiani dicunt, gratiam Dei secundum merita nostra dari » ibid. n. 53; cf. n. 42. Hanc denique gratuitam praedestinationem ait prorsus ad fidem pertinere revelatam, quia eius praedicatio nihil est aliud, quam praedicatio gratiae gratuitae. « Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem quam secundum Scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse. Puto tamen eis sanctos Cyprianum et Ambrosium.... debere sufficere, ut et gratiam Dei gratuitam per omnia credant, et per omnia praedicent » ibid. n. 48.

2°. Sicut praedestinatio mere gratuita praedicatur quoad primam gratiam, ita ratio illius gratuitatis extenditur ad totam seriem, quatenus meritum omne subsequens fundatur in gratia. « Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt (discretione complete spectata); non est dubium, quod procuratur eis audiendum evangelium, et cum audiunt credunt, et in fide quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant.... profecto et electi sunt *per electionem*, ut dictum est, *gratiae, non praecedentium meritorum suorum, quia gratia illis est omne meritum* » de Corrept. et grat. n. 13.

Attamen meritum, quod est gratia et per gratiam acquisitum, non sane negatur esse verum meritum. Supposita itaque iam prima gratia supernaturali potest homo impetrare merito congruo gratias ulteriores et uberiores, quae nisi impetratione antecedente non concederentur; eoque ipso praedestinatae non sunt nisi sub praevisione meriti impe-

trationis. Quando ergo dicitur praedestinatio ad gratiam esse gratuita, id intelligendum est eadem ratione, qua gratuita est gratiae collatio. Praedestinatur scilicet gratia ex nullo praeviso merito naturae, et ideo primae gratiae praedestinatio antecedit omne omnino meritum; possunt tamen praedestinari et praedestinantur gratiae multiplices ex praevisis meritis supernaturalibus, nec umquam nisi ex praevisis supernaturalibus dispositionibus congruis praedestinatur iustificatio adultis. « Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori.... Restat igitur, ut ipsam fidem (et fidei initium), unde omnis iustitia sumit initium... non humano quod isti extollunt, tribuamus arbitrio nec ullis praecedentibus meritis... sed gratuitum donum Dei esse fateamur, si gratiam veram, id est sine meritis cogitamus... Quapropter nec se vel ipsius orationis meritum extollat; etiamsi ad vincendas cupiditates, et diligenda bona aeterna atque ipsum Deum, adiutorium datur oranti, fides orat, quae data est non oranti... Unde et ipsa vita aeterna, quae utique in fine sine fine habebitur, et ideo meritis praecedentibus redditur, tamen quia eadem merita quibus redditur, non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur (Rom. VI. 23.); non ob aliud, nisi quia gratis datur, nec ideo quia non meritis datur (1), sed quia data sunt et ipsa merita, quibus datur » August. ad Sixt.ep.194. n.9.10. « Praecedit bona voluntas hominis (qua petit et vult accipere gratiam divinam) multa Dei dona, sed non omnia; quae autem non praecedit ipsa, in eis est et ipsa... Cur enim admonemur orare pro inimicis nostris (infidelibus) utique nolentibus pie vivere, nisi ut Deus illis operetur et velle (initium bonae voluntatis); itemque cur

(1) Advertatur obiter, Augustinum unicam cognoscere rationem, quare vita aeterna sit gratia simul et corona, *quia datur meritis per gratiam comparatis*. Neque enim ei in mentem venit, quod vita aeterna praedestinatur ante omnem praevisionem meritorum, quae esset ratio longe efficacior, cur sit et dicatur gratia. Sed de his postea.

admonemur petere, ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod volumus (ulteriori gratiae profectu), a quo factum est ut velimus? » Enchir. c. 32. Vide etiam ep. 186. n. 10. ad Paulinum; in Io. tract. III. n. 9. etc.

Hinc iuxta principia in superiori thesi demonstrata gratiae ulteriores, quando in exsecutione conferuntur propter merita supernaturalia vel condigna vel congrua vel impetrationis, eodem modo non nisi supposita praevisione horum antecedentium bonorum supernaturalium praeparatae et praedestinatae censeri debent. Quare sicut e. g. dicit Augustinus: « hoc Dei donum (perseverantiae) suppliciter emereri potest; » ita pariter infert: « constat, alia Deum danda etiam non orantibus, sicut initium fidei, alia *non nisi orantibus praeparasse*, sicut usque in finem perseverantiam » (adultorum) de Don. persev. n. 10. 39.

Hunc ordinem gratuitae praedestinationis diversum pro diversitate gratuitorum donorum egregie declarat S. Thomas. « Ad duplicem effectum praedestinationis (gratiam et gloriam) diversimode se habet nostra operatio, quia opus meritorium informatum gratia (sanctificante) est causa meritoria gloriae; sed opus bonum (supernaturale) praecedens gratiam (sanctificantem) non est causa meritoria eius (gratiae), sed solum quaedam dispositio. Unde patet, quod praedestinatio (ut actus divinus in se) causam non habet; *sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationalis et iusta dicitur*... Sciendum, quod praedestinatio respectu ultimi effectus habet *rationem iustitiae distributivae,* scilicet respectu gloriae: et *ideo possumus dicere, quod Deus dat isti gloriam et non illi, quia iste meruit et non ille;* et *similiter vult, quod iste habeat et non ille, quia iste dignus est et non ille* (1). Sed *respectu primi effectus scilicet gratiae habet* (praedestinatio) *rationem magis liberalitatis quam iustitiae, quia gratia datur gratis* et non redditur meritis (scilicet non meritis condignis, si sermo sit de gratia prima sanctificante; nullis omnino meritis, si agatur de prima gratia actuali).

(1) Eandem vides assignari rationem iustitiae distributivae in praedestinando ac in dando effectu.

Unde ex parte recipientis non est assignare causam, quare dignus sit gratia; sed solum dispositionem quandam (ad gratiam sanctificantem)... *In intellectu (igitur) praedestinationis includitur voluntas consequens, quae respicit opera* (1), non quasi causam voluntatis (in se spectatae), sed *sicut causam meritoriam gloriae et sicut praeparationem ad gratiam»* S. Thomas 1. dist. 41. a. 3.

Similiter S. Bonaventura imprimis distinguit in praedestinatione ipsum actum substantialem qui est divina essentia, et connotatum effectum conferendum ad extra. «Cum quaeritur, utrum aeternum Dei propositum sive electio in Deo motivam rationem habeat, hoc non intelligitur quantum ad voluntatem divinam vel eius actum, qui Deus est; sed quantum ad ordinationem voliti ad eius voluntatem.» Eandem distinctionem Bonaventura aliis verbis ponit inter actum *aeternum* et connotatum *temporale*. «Aliquod nomen *pure aeternum* importat, ut nomen Deus; aliquod vero nomen importat *aeternum connotando temporale*.... ut puta si dicatur: Deus conservat hanc rem, conservare dicit essentiam connotando actu effectum; ideo incipit et desinit conservare.» Quando igitur Bonaventura dicit, *aeternum* non cadere sub meritum, debet intelligi de *pure aeterno*, h. e. de ipso actu substantiali, non autem de actu cum suo connotato seu relatione ad extra. His praenotatis intelligitur responsio Seraphici Doctoris ad quaestionem, «an praedestinatio vel reprobatio habeant in nobis causam meritoriam?» Responsio haec est. «In praedestinatione tria intelliguntur: primum est *propositum aeternum* (actus substantialis), secundum est *temporalis gratificatio* (terminus prior), tertium vero *aeterna gloria* (terminus alter). Similiter in reprobatione intelliguntur tria, scilicet *aeternum odium* (actus substantialis), *temporalis obduratio*, et *aeterna damnatio* (termini adsignificati). Quantum ad primum et ultimum similiter est iudicandum; nam ultima scilicet poena et glo-

(1) *Voluntas consequens* inclusa in praedestinatione *respicit opera*, non pulchritudinem universi Alvarezii, Goneti et aliorum, quae antecedenter ad opera praevisa exigat innumerabilium hominum exclusionem a praedestinatione (vide supra th. XLVII. n. I; th. LV. n. II.).

ria simpliciter cadunt sub merito. Primum vero scilicet propositum, eo ipso quod aeternum est (scilicet quatenus est pure aeternum et essentia divina, praecisione facta a terminis connotatis; secus diceretur absurdum tum generatim tum speciatim quoad odium aeternum) meritum habere non potest. Quantum vero ad medium, quod est gratificatio et obduratio, differenter est iudicandum; nam obduratio simpliciter cadit sub demerito sive sub malo merito, gratificatio vero nec simpliciter sub merito nec simpliciter extra. Est enim meritum congrui, digni, et condigni. Meritum congrui est, quando peccator (per auxilium gratiae actualis) facit quod in se est et pro se; meritum digni, quando iustus facit pro alio; meritum condigni, quando iustus facit pro se ipso. Respondendum est ergo ad quaestionem, utrum praedestinatio et reprobatio cadant sub merito, quod simpliciter loquendo quantum ad principale significatum (quantum ad actum divinum in se), neutra cadit sub merito; quantum vero ad connotatum reprobatio cadit sub merito simpliciter, praedestinatio vero secundum quid » (simpliciter et de condigno quoad gloriam, de congruo quoad gratificationem seu gratiam sanctificantem supposita tamen gratia actuali, quae prima non potest esse nisi mere gratuita) 1. dist. 41. q. 1. Vide et ibidem q. 2.

Clare itaque tum S. Thomas tum S. Bonaventura docent, omnia dona subsequentia post primam gratiam prorsus *eadem ratione* praedestinari ex meritis praevisis congruis vel condignis, sicut in tempore conferuntur; et ex modo quo se habent dona in ipsa collatione, concludunt ad ordinem, quo eadem disponuntur in praedestinatione.

3°. Quod spectat ad promerendam aut impetrandam praedestinationem alteri, ante omnia certum ac ratum esse debet, merita Christi Redemptoris esse causam meritoriam omnium effectuum praedestinationis, atque adeo praedestinationis omnium hominum praedestinatorum Eph. I. 4–11; 2. Tim. I. 9. etc. Supposita hac causa meritoria universali possunt alii aliis impetrare gratias multiplices, et ad illas consequendas tamquam instrumenta et collaboratores Dei aliquid conferre. Gratiae autem quae intuitu impetrationis vel coope-

rationis aliorum dantur, eodem etiam modo praedestinantur. « Si qui nondum vocati sunt (ita ut sequerentur), pro eis ut vocentur, oremus. Fortassis enim sic praedestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur, et accipiant eandem gratiam, qua velint atque efficiantur electi » Aug. de Dono persev. n. 60.

Hic autem duplex potest esse considerandi modus, primus ita, ut series effectuum praedestinationis computetur solum in gratiis et donis homini praedestinato intrinsecis. Hoc modo nihil impedit, quominus dicatur unus alteri impetrare primum effectum totius seriei. Ita videtur locutus esse S. Thomas 1. dist. 41. a. 4. « Effectus praedestinationis hoc modo habet adiutorium, quo et causam habet... sicut aliquis orando pro aliquo alio meretur ei (impetratione) primam gratiam, vel etiam persuadendo ad bonum; unde dicitur 1. Cor. III. 9: Dei enim adiutores sumus... Si enim Stephanus pro persecutoribus non orasset, forte Paulus salvus non fuisset; sicut si aliquis non faceret opera meritoria, non acciperet coronam, quae praedestinata est sibi. Nec tamen praedestinatio frustrari potest, quia praescitum est a Deo, quod iste tali causa et tali ordine salvabitur. » Pari modo ad obiectionem ductam ex aeternitate praedestinationis Angelicus respondet: «praedestinatio *praesupponit praescientiam futurorum; et ideo sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam,* ita etiam praedestinavit opus Incarnationis in remissionem peccati » 3. q. 1. a. 3. ad 4.

Alio modo potest praedestinatio spectari latius, ut supposita causa universali meritorum Christi omnes gratiae etiam praedestinato extrinsecae ad eius salutem ordinatae computentur ad unam seriem praedestinationis. Ita patet, etiam orationes e. g. Stephani tamquam effectum subesse praedestinationi Pauli. Hunc modum sequitur S. Thomas 1. q. 23. a. 8; et de verit. q. 6. a. 6. Sed ut advertit Gregorius de Valentia (in h. l. punct. 4. §. 1. « sexto certum est » etc.), discrimen non est, nisi in modo considerandi et loquendi.

4°. Animadvertatur, in thesi iuxta doctrinam Scripturarum et Patrum sermonem esse de causa *meritoria*, quum

dicimus nullam esse causam totius praedestinationis ex parte praedestinatorum. Unde excluditur difficultas, ex eo petita, quod gratia non habet effectum nisi homine libere cooperante. Haec enim cooperatio non habet rationem *meriti*, cui tribuatur illa gratia, cuius fructus est ipsamet cooperatio.

Ceterum ex hac libertate gratiam in vanum accipiendi vel non accipiendi in vanum sequitur utique, fuisse in libera potestate eius, qui gratiae acceptae restitit, eidem cooperari et gratias impetrare ulteriores, et eisdem bene utendo pervenire ad iustificationem, et per gratiam perseverare in iustitia; atque ita esset praedestinatus. Vicissim sequitur, eum qui perseveravit usque in finem, potuisse etiam gratiae resistendo sua mala voluntate non perseverare, et ita esse non praedestinatum. Verum non ideo praedestinationis effectus est in potestate liberi arbitrii nudi et relicti viribus naturalibus, nec ullo modo in potestate hominis est inchoare viam salutis, cum gratia necessario praeveniat omne initium, quod ex nobis esset, et conferat ipsam potestatem inchoandi viam salutis. Unde primus effectus praedestinationis nullo modo habet rationem ex parte ipsius hominis praedestinati: neque enim primus effectus est ipse consensus, qui utique est liberi arbitrii elevati per gratiam; sed primus effectus praedestinatus a Deo est ipsa praeveniens gratia, sub qua futurus praevidetur consensus. «Quamquam enim sibi quis tribuat (sibi non ex viribus naturalibus sed sibi instructo iam viribus gratiae), quod vocanti obtemperet; nemo potest sibi tribuere, quod vocatus est» Aug. Expos. inch. in Rom. n. 7. Contra vero ratio et causa, quod gratia concessa cui homo resistit, non pertineat ad ordinem praedestinationis, sed ad communem solum providentiam, est in ipsa libera hominis resistentis voluntate. Dixi rationem esse in libera voluntate hominis, cur gratia haec *concessa* non pertineat ad ordinem praedestinationis; non tamen potest dici a libera voluntate hominis pendere, ut Deus vocationem et gratiam praevenientem praesertim primam largiatur aliam, quam praevidet fore efficacem, si homo gratia oblata et data uti noluerit.

Quando igitur quaeritur, utrum praedestinatio sit in

libera potestate hominis, sensus potest esse duplex. Prior, quem verba prae se ferunt et quem theologi solent assumere, hic est: utrum in libera potestate hominis naturae viribus relicti sit agere aliquid, ut sit praedestinatus? quod perinde est ac quaerere, utrum homo primam gratiam viribus liberi arbitrii mereri possit? Hoc sensu Semipelagiani affirmando respondebant, Catholici omnes respondent negando; immo in hoc uno, in *necessitate* scilicet et *gratuitate gratiae* Augustinus constituebat totum pondus suae disputationis de praedestinatione. « Videant *subverti hac praedestinationis praedicatione illum tantummodo perniciosissimum errorem*, quo dicitur *gratiam Dei secundum merita nostra dari* » de Dono persev. n. 42.

Sensus alter potest esse, quo fideles illam quaestionem plerumque intelligunt, utrum supposita gratia praeveniente in potestate hominis sit pervenire ad iustificationem, et in ea perseverare usque in finem cooperando gratiae, atque ita esse praedestinatum? Hoc sensu complere suam praedestinationem esse in hominis potestate non naturali sed reparata per gratiam, et in libertatem ad operationes supernaturales restituta, negari non potest, quin contradicatur principiis in theologia certissimis. Monet S. Petrus 2. Pet. I. 10: « satagite, ut per bona opera certam (βεβαίαν firmam) vestram vocationem et electionem faciatis » (quae scilicet vocatio et electio iam inchoata est per gratiam fidei). In Concilio Arausicano II. can. 15. declaratur: « Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia *omnes baptizati*, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. » Concilium Tridentinum, ubi damnat haeresim docentem etiam iustis praecepta Dei ad observandum esse impossibilia, subdit rationem: « Deus namque semel iustificatos sua gratia non deserit, nisi ab eis prius deseratur; » et paulo post agens de munere perseverantiae: « Deus, nisi ipsi illius

gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet operans velle et perficere » Sess. VI. cc. 11. 13. Secundus hic locus manifesto ostendit falsam interpretationem eorum, qui sententiam illam priorem « Deus non deserit, nisi prius deseratur, » explicant cum Goneto (de Reprob. disp. V. n. 54.), quasi tantummodo negaretur desertio per subtractionem gratiae habitualis (1). Ad eundem sensum revocatur doctrina S. Augustini. « Quanto minus se liberabunt (a damnatione), qui dicturi sunt: perseverantiam non accepimus... quoniam potest dici: homo, in eo quod audieras et tenueras, in eo perseverares, si velles » de Corrept. et grat. n. 11. « Intelligamus manum dexterae (P. 120. 5.) potestatem, quam tibi dedit Deus, ut, si velis, donante Deo ad dexteram sis. Erunt enim impii omnes ad sinistram, erunt autem omnes filii boni ad dexteram, quibus dicetur: venite benedicti Patris mei..... *Ut autem sis ad dexteram, potestatem accepisti,* de qua dicit Ioannes: dedit eis potestatem filios Dei fieri. Unde accepisti hanc potestatem? Credentibus, inquit, in nomine eius. *Si ergo credis, ipsa tibi potestas data est, ut sis inter filios Dei; esse autem inter filios Dei, hoc est ad dexteram pertinere....* Sed quid valet ipsa potestas, quam accepit homo, nisi Dominus protegat?... Ille ergo, qui non sinit tentari supra quam possumus ferre (1. Cor. X. 13.), *quamvis iam fideles sumus, protegit nos Deus* » Id. in Ps. 120. n. 11. « Iacob dilexi, Esau autem odio habui... Esau omnes carnales, Iacob autem omnes spiritales; *minores electi,* maiores illi reprobati. *Vult et ipse eligi? fiat minor* » Id. in Ps. 136. n. 18; cf. in Ps. 46. n. 6.

Habet in huiusmodi dictis fundamentum sententia illa aliquando Augustino tributa, licet totidem verbis penes ipsum non occurrat: « si non es praedestinatus, fac ut praedestineris. » Solet ea a pluribus theologis reprehendi, quia non alium putant eius posse esse sensum, nisi vel hunc: si nondum accepisti gratiam, fac viribus tuis aliquid, quo gratiam accipias; vel hunc alterum: si non es cooperaturus gratiae, cooperare tamen. Prius illud sane dici non potest; alterum aiunt esse absurdum. Sed Catholici qui

(1) Vide Bellarmin. de Grat. et lib. arb. l. I. c. 11. §. « sed solent aliqui. »

illud dictum usurpant, non alium quam hunc ei sensum subiiciunt: per Dei gratiam, quae tibi non deest, fac ea quibus praevisis eris praedestinatus. Si peccator es, revertere ad iustitiam; si iustus es, maneas in sanctitate et noli amplius peccare. Secundum hunc sensum consequitur illa sententia ex diserta doctrina S. Prosperi in responsionibus ad Capitula « calumniantium Gallorum », ad Excerpta Genuensium, et ad Obiectiones Vincentianas. « Non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia praedestinati non sunt; sed ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt... Non enim relicti sunt a Deo, ut relinquerent Deum; sed reliquerunt, et relicti sunt, et ex bono in malum propria voluntate mutati sunt: atque ob hoc... ab eo qui illos tales praescivit, non sunt praedestinati » ad cap. III. Gall. Item: « quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati; *essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate mansuri* » ad Obiect. Vincent. XII.

Potest ergo dici: qui est in praescientia Dei reprobus, potest cooperari gratiae ita, ut voluntas Dei conferendi ei gratiam esset praedestinatio; eoque ipso in Dei praescientia non reprobus sed praedestinatus esset. Pariter qui in praescientia Dei est praedestinatus, potest peccare finaliter ita, ut voluntas Dei conferendi ei gratiam non esset praedestinatio; atque adeo in praescientia Dei iam non praedestinatus esset sed reprobus. Aliis verbis: praedestinatus non quidem *in sensu composito,* sed tamen *in sensu diviso* potest damnari; et divisio pendet a libero arbitrio, quo potest peccare finaliter: reprobus non quidem *in sensu composito,* sed *in sensu diviso* potest salvari; et divisio pendet non a libero arbitrio secundum vires naturales sed instructo et elevato auxiliis gratiae. Hoc autem non significat potestatem mutandi praedestinationem aut reprobationem: sed significat potestatem per adiutorium gratiae faciendi id, quo posito reprobatio numquam fuisset; et potestatem committendi peccatum, quo posito numquam fuisset completa praedestinatio. Supposita autem iam completa praedestinatione consequenter ad praevisos liberos actus gratiae, vel vice versa supposita repro-

batione consequenter ad praevisum peccatum finale, non potest sane simul coniungi praedestinatio et damnatio, vel vicissim reprobatio et salvatio: at haec impossibilitas non est *antecedens* sed *consequens;* quatenus non possumus simul cooperari et non cooperari, peccare finaliter et non peccare. S. Thomas sibi obiicit: « cum effectus praedestinationis expleatur motibus liberi arbitrii, quae sunt opera meritoria, videtur quod praedestinatio nullam certitudinem habeat. » In responsione supponens ut certum, expleri effectum motibus liberi arbitrii, rationem certitudinis declarat: « contingens futurum, ut motus liberi arbitrii, quamvis non sit determinatum in causa sua, est tamen determinatum in *esse* suo, secundum quod est actu (h. e. actus secundus liber est aliquid determinatum in se ipso); et sic subiacet certitudini praescientiae » 1. dist. 40. q. 3. ad 4. Item: « iste praedestinatus potest considerari vel ut in se vel ut divinae cognitioni relatus: et sic uno modo (ut in se) attribuitur ei, quod possit damnari; alio modo non » (ut cum omnibus suis actibus suppositis subest divinae cognitioni) Quodlib. XII. a. 3. ad 2. (Vide supra th. XLIV.).

Illud itaque dictum: « si non es praedestinatus, fac ut praedestineris, » habet aliquem sensum a sana doctrina non dissonum; est tamen ambiguum et ideo indigum declaratione. Cf. de Valentia in 1. q. 23. punct. 4. §. 8; Lessium de Praed. sect. 6. n. 154. sqq.; Maeratium disp. 38. ad finem.

Corollarium ex dictis omnibus consequens summi momenti non solum pro doctrina theoretica, sed multo magis pro vita practica. In ordine exsecutionis possumus quidem libere nostra mala voluntate deficere a voluntate Dei bona, atque adeo peccata sunt nostra; nihil autem salutare possumus aut velle aut perficere, nisi per gratiam oblatam et datam indignis a sola misericordia Dei, qui in nobis operatur, ut libere et velimus et perficiamus bonum in via salutis. «Suam voluntatem homines faciunt non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet; quando autem ita faciunt quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes (libere) agant quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo praeparatur et iubetur quod volunt » Conc.

Araus. can. 23. Iam vero sicut penes omnes Catholicos haec principia certa ac rata sunt *in ordine exsecutionis*: ita etiam *in ordine praedestinationis* eodem omnino modo, quod aliquis non est praedestinatus et hoc ipso reprobatus, culpa est hominis; quod aliquis est praedestinatus sive ad opus salutare sive complete ad totam seriem donorum usque ad vitam aeternam, Dei est gratia, qui nullis praecedentibus meritis bonis sed praecedentibus meritis malis, tum primam gratiam tum gratias subsequentes, quas praevidet coniungendas cum suo effectu liberae operationis hominis, tum in hisce gratiis magnum donum perseverantiae, ipsamque vitam aeternam tamquam gratiam pro gratia (1) praedestinat in sua praescientia: « ac per hoc praedestinatio Dei multis (omnibus praedestinatis) est causa standi, nemini est causa labendi » S. Prosper ad Obiect. Vincent. XII.

Sicut in ordine exsecutionis difficultas oritur, « ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri » (Aug. de grat. Christi c. 47.), eadem omnino est ratio inter praedestinationem et praevisum meritum liberum. Sicut ergo in ordine exsecutionis totum bonum salutare et nullum malum referendum est ad Dei gratiam, non ita tamen, ut vel Dei voluntas antecedens omnibus dandi gratiam vere sufficientem vel hominis tollatur libertas: pari omnino modo in ordine praedestinationis totum bonum salutare et nullum malum referatur oportet ad praedestinationem Dei, non ita tamen, ut voluntas Dei antecedens salvandi omnes homines vel hominis libertas per gratiam Dei assequendi salutem negetur vel in alienum sensum detorqueatur. Qui praedestinationem defendunt absolutam ante omnem praevisionem operum ex parte voluntatis creatae, priorem veritatem fere solam prae oculis habent, et eam sane laudabiliter tuentur; at difficillime alteram cum illa priori conciliare possunt. Caput utrumque ad ipsa fundamenta pertinet doctrinae et vitae christianae, tum scilicet omnimoda dependentia

(1) Gratia pro gratia sunt omnia dona supernaturalia impetrata vel repensa meritis supernaturalibus, quae et ipsa sunt et dicuntur gratia.

nostra in via salutis a gratia et misericordia Dei, tum universalitas voluntatis antecedentis ut omnes homines salvi fiant, atque universalitas redemptionis ac restitutionis omnium hominum ad possibilitatem salutis. Veritatem unam cum altera SS. Patres componunt, non autem fas est unam defendere ita, ut altera negetur vel in discrimen vocetur.

ARTICULUS III.

De praedestinatione ad gloriam per se et seorsum spectata.

THESIS LIX.

Adultorum praedestinatio ad gloriam per se spectata est voluntatis consequentis praevisionem meritorum supernaturalium.

« Si adultorum praedestinatio ad gloriam per sese et seorsim spe- » ctetur, ex Scripturis colligitur, et ex eorum Patrum, qui de hac prae- » destinatione ad gloriam luculentius scripserunt, diserta doctrina per- » suadetur, eam non absolutae Dei *voluntati antecedenti*, sed *voluntati » consequenti praevisionem meritorum gratiae* tribui oportere. »

Veritas enuntiata in hac thesi continetur iam in iis, quae hucusque demonstrata sunt, et nominatim in fundamentali principio, quod demonstravimus in thesi LVII. Nihilominus propter rei gravitatem, et quia tota controversia de praedestinatione ad hanc formam, ad quaestionem scilicet *de ordine inter praedestinationem ad gloriam* et *inter praevisionem ac praedestinationem meritorum supernaturalium* commode revocatur; specialibus argumentis probabimus, praedestinationem ad gloriam non antecedere sed subsequi praevisionem meritorum gratiae.

I. Sunt in Scripturis aliquot doctrinae capita, quibuscum omnium salvandorum praedestinatio antecedens praevisionem meritorum supernaturalium, quae ad salutis consecutionem in illis requiruntur, conciliari non posse videtur. Contra vero ex eisdem doctrinae capitibus consequens est, Deum salutem aeternam, quam in tempore confert propter supernaturalia merita, etiam ab aeterno absoluta voluntate conferre non voluisse nisi ex meritis praevisis.

Nam 1° voluntate antecedente praevisionem meritorum Deus Scripturis docentibus *vult omnes homines salvos fieri*. At vero cum hac voluntate conciliari non potest *antecedens* illa praedestinatio et absoluta voluntas salutis eorum omnium, qui actu salvantur, et sine qua nemo salvatur. Hac enim posita praedestinatione antecedente, quae ad omnes et solos actu salvandos refertur, necessario affirmanda simul est *antecedens reprobatio negativa ab aeterna salute* sive negatio praedestinationis aliorum omnium hominum, quam voluntatem negandi praedestinationem Deus non ex praevisis malis meritis, sed ex mero suo beneplacito habeat ita comparatam, ut ex hac sola negatione praedestinationis ante omnem suppositionem peccatorum metaphysice repugnet quemquam illorum omnium consequi salutem. Atqui cum tali voluntate antecedente consistere non potest voluntas antecedens, ut hi etiam omnes salvi fiant et nemo eorum pereat, qualem Scripturae tum per se inspectae tum intellectae secundum Patrum interpretationem in Deo esse disertissime docent.

Quaero enim, utrum Deus in eo signo, in quo ante omnem praevisionem meritorum electos suos omnes praedestinavit, vere voluerit, ut etiam non ita praedestinati salutem consequantur sub conditione, dummodo fideliter gratiae cooperando salutem mereantur? Voluitne iis conferre gratias vere sufficientes, voluitne has gratias conferre, quantum ex se est, ex vera voluntate, ut cooperentur et salvi fiant? Si dicitur non ita voluisse sub conditione eos salvos fieri et neminem perire, negatur Deum velle antecedente voluntate omnes homines salvos fieri, ut in Scripturis et a Patribus praedicatur. Si secundum Scripturarum et Patrum doctrinam conceditur haec conditionata voluntas salutis omnium hominum: profecto illi non comprehensi in numero antecedenter praedestinatorum possunt ingredi,. et Deus quantum ex se est, vult, ut ingrediantur numerum salvandorum; nec ullo modo ex negatione illius praedestinationis, sed solum consequenter ad praevisionem peccatorum finalium certum est, eos non esse salvandos; nec nisi consequenter ad praevisionem operum

civitas coelestis in praevisione et praedestinatione completa et numerus salvandorum absolute conclusus intelligi potest. Ergo hi ipsi non comprehensi in praedestinatione antecedente, in illo signo antecedente *omnes possunt esse,* aliqui ex ipsis consequenter ad praevisionem meritorum etiam reapse erunt praedestinati ad vitam aeternam. Quomodo enim nulla adhuc supposita operum praevisione constat, ex tot millium millibus neminem cooperaturum, si possunt omnes cooperari, et si Deus vult, ut cooperentur gratiae omnibus dandae? Ita tandem deveniendum esset ad sententiam Ambrosii Catharini (1) et aliorum quorundam theologorum docentium, aliquos *antecedente*, alios *consequente voluntate* Dei praedestinatos esse ad vitam aeternam, contra quos theologos argumentum ductum ex universalitate voluntatis salvificae sane non valet, nec eos nunc impugnamus.

At vero ii, quibuscum nostra est disputatio, vel diserte affirmant vel ex sui systematis ratione necessario affirmare convincuntur, numerum salvandorum esse absolute conclusum antecedente praedestinatione; et proinde affirmare debent, Deum non velle, ut quisquam alius eum numerum ingrediatur. Cum hac vero voluntate evidenter repugnat, Deum in eodem signo velle, ut etiam alii sint in numero

(1) Catharinus (in opusc. de Praedestin. ad PP. Tridentinos) praedestinationem appellavit solam eam, quae sit antecedens ad praevisionem omnium meritorum. Unde affirmabat, multos salvari quin sint praedestinati, nec nisi Sanctos aliquos insignes inter praedestinatos numerandos esse. Modus dicendi est certe oppositus usui loquendi ecclesiastico universo, et eo maxime improbandus, quod Catharinus existimavit in Scripturis (nominatim indicat Rom. VIII. 29.) praedestinationem referri ad illos solos Sanctos insignes antecedente voluntate praedestinatos. Si autem praecisione facta ab eius modo loquendi et probandi spectetur res ipsa et doctrina in se, merito adnotarunt posteriores theologi (Suarez l. I. c. 8. n. 31; Valentia in 1. q. 23. punct. 4. §. 2. 4. ad finem etc.), Catharini sententiam non mereri censuram erroris, qua Dominicus Soto eam proscribendam putavit. Immo si dicantur aliqui ex omnibus salvandis providentia specialissima praedestinati ante praevisa merita, alii vero secundum communem providentiam (supernaturalem) praedestinati post praevisa merita gratiae; id non solum censuram non meretur, sed ab insignibus theologis defenditur, inter quos vide Ysambertum in 1. q. 23. disp. 3. a. 4. coll. disp. 4. a. 1.

salvandorum, dummodo ipsi sibi non desint; et ad hunc finem dare illis gratias necessarias cum voluntate sincera, ut cooperentur et ingrediantur numerum illum beatum. Repugnat hoc inquam; eo enim ipso quod numerus salvandorum in omnibus et singulis personis iam antecedenter determinatus et conclusus est, Deus non vult ut quispiam alius in illum numerum ingrediatur. Dicere ergo, Deum antecedente voluntate, qua numerum iam conclusit non augendum, nihilominus velle, ut numerus idem augeatur ab omnibus iis, quos in eo numero non comprehendit, evidens est contradictio. Hoc argumentum vel solum sufficit ad thesim propositam demonstrandam, et ea splendet luce, ut obscurari nullo modo possit, nisi vel praepostera interpretatione voluntatis salvificae, ut factum est a Didaco Alvarez et Goneto (disp. V. a. 2. n. 58.), vel assertionibus inter se pugnantibus, in quas Suarezium incidisse supra probatum est. Ad praesentis ergo theseos demonstrationem, prae oculis habendae sunt theses superiores maxime XLIX. L. LV. LVII.

2°. In Scripturis *a*) Deus vitam aeternam promittit et proponit omnibus indiscriminatim assequendam ut coronam sub conditione, quod legitime certaverint; ut bravium sub conditione, quod cucurrerint usque ad metam (1. Cor. IX. 24-27; 2. Tim. IV. 8; 1. Pet. V. 4; Apoc. II. 7. 26; III. 5.); ut hereditatem, quae simul sit merces non promissa nisi sub conditione, quod Christo compatiantur, ut et conglorificentur (Rom. VIII. 17; Matth. V. 12.); haecque proponuntur et promittuntur per modum cohortationis, ut omnes certent, currant, compatiantur, et sic ad coronam, ad bravium, ad conglorificationem contendant, nonnisi sub hac conditione *repositam* seu ab aeterno destinatam (1). Est igitur clarum,

(1) « Qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, *sed unus accipit bravium: sic currite, ut comprehendatis.* Omnis autem qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet; et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam. Ego igitur *sic curro... sic pugno... ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar* » 1. Cor. l. c. « Bonum certamen certavi.. in reliquo *reposita est mihi corona iustitiae*, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex; non solum autem mihi, sed

Deum erga omnes homines habere voluntatem *conditionatam* conferendi vitam aeternam, si scilicet ipsi praestent, quod ab eis exigitur; quae voluntas non est absoluta, nisi *quatenus conditio supponitur impleta.*

Ideo *b*) electio ad vitam aeternam exhibetur in Scripturis tamquam suspensa et incerta, donec supponatur impleta conditio bonorum operum, sine qua electio non esset. Re enim vera quoad nos est incerta, quia nobis futuri actus liberi sunt adhuc indeterminati, et possumus nos determinare ad utrumlibet ad bonum per gratiam Dei, ad malum per liberam voluntatem nudam, et secundum hanc indeterminationem loquuntur Scripturae (cf. ut supra p. 451. nota). Deo autem nostra electio est utique certa *in incommutabili praescientia,* qui futura intuetur ut praesentia et cui « futura iam facta sunt » (supra th. XXXII. XLIII. n. III). « Magis satagite, ut *per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis* » 2. Pet. I. 10. « *Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam* » Ap. III. 11. « Vide ergo... in te bonitatem Dei, *si permanseris in bonitate, alioquin et tu excideris;* sed et illi *si non permanserint in incredulitate, inserentur* » Rom. XI. 22. 23. Cf. 1. Cor. IX. 27; Heb. cc. III. et IV; X. 35-39. Ergo iterum electio et praedestinatio ad vitam aeternam absoluta non est, nisi consequenter ad praevisionem finalium bonorum operum.

c) Diligentius expendenda est ultima sententia iudicis praedestinatorum et reproborum. « Venite.... *possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi; esurivi enim, et dedistis mihi manducare* » etc. Matth. XXV. 34. sqq. In hac sententia iudicis manifesto opera bona exhibentur ut motivum, propter quod detur electis « possidere *paratum eis*

et iis qui diligunt adventum eius » 2. Tim. l. c. « Pascite qui in vobis est, gregem Dei... *forma* (τυποι) *facti gregis:* et cum apparuerit princeps pastorum, *percipietis immarcescibilem gloriae coronam* » 1. Pet. l. c. « *Vincenti* dabo edere de ligno vitae.. *Qui vicerit et custodierit usque in finem opera mea,* dabo illi potestatem... *Qui vicerit,* sic vestietur vestimentis albis, et *non delebo nomen eius de libro vitae* » Apoc. II. cc. « Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi; *si tamen compatimur, ut et conglorificemur* » Rom. loc. cit.

regnum a constitutione mundi, » et sine quo sicut non possidendum ab eis, ita *nec eis ab aeterno paratum esset.*

Adversarii omnes hic coguntur confugere ad interpretationem, cuius nullam aliam possunt dare rationem, nisi quod iam positum habent *praeparationem regni* esse ante praevisa merita. Aiunt scilicet, causam meritoriam subnexam in sententia iudicis: *esurivi enim* etc. referri tantummodo ad sententiam directam: *possidete regnum;* nullatenus autem pertinere ad id, quod additur in praedicato: *paratum a constitutione mundi.* At imprimis si umquam alias verba Scripturae sumenda sunt in sensu suo obvio, id certe necessario servetur oportet in sententia iudicis. Quam non vacet periculo hanc regulam fundamentalem negligere, ultro concedent, qui meminerint modi, quo ex verbis his eisdem poena *ignis* probari potest et debet. Iam vero quando duplex actus relatus ad idem obiectum (hic *collatio* et *praeparatio* regni) enuntiatur una complexa sententia, et deinde subditur huius sententiae ratio; negari non potest, sensu obvio hanc rationem referri ad actum utrumque, cui subnectitur. Praesertim sine detorsione sensus plani et obvii affirmari non potest, rationem subnexam pertinere tantum ad id, quod in contextu est remotius; nullatenus autem ad id, quod est propinquius et immediate antecedens, ut nostri adversarii sine ullo fundamento in suae opinionis obsequium coguntur interpretari haec verba Christi iudicis: « possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi; esurivi *enim* et dedistis mihi manducare » etc. Confirmatur nostra interpretatio collatione cum altera sententia iudicis in reprobos v. 41, ubi motivum *damnationis in exsecutione* non minus refertur ad *poenae praeparationem,* ut omnes Catholici fateri debent: « discedite a me in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius (1); esurivi *enim,* et non dedistis mihi manducare » etc. Postremo res ipsa ostendit, id quod effertur ut motivum mercedis praeparatae, non minus debere intelligi ut rationem *abso-*

(1) Comprehenduntur hoc nomine omnes, qui in defectione a Deo sequuntur diabolum. Cf. Gen. III. 15; Io. VIII. 44; 1. Io. III. 8. 10; Act. XIII. 10; 1. Tim. III. 6; Apoc. XII. 9.

lutae praeparationis quam retributionis in ipsa iam exsecutione. Quando in exsecutione collatio praemii est propter meritum tamquam propter motivum illud conferendi, praeparatio praemii in intentione antecedente ad praevisionem meriti non potest esse nisi conditionata; absolute autem praeparatum praemium solum potest esse consequenter ad praevisionem meriti. Profecto enim qui declarat, se non aliter nisi ut iudicem per actum iustitiae conferre praeparatum praemium propter meritum, eo ipso etiam declarat, *praeparationem antecedentem* fuisse *conditionatam, si fuerit meritum; non vero absolutam nisi consequenter ad suppositionem meriti.* Ita enuntiata causa meritoria non minus est ratio et motivum absolutae praeparationis quam collationis ac iustae possessionis in huiusmodi sententiis: accipe coronam tibi praeparatam, quia eam meritus es legitimo certamine; accipe praeparatum tibi bravium, quia cursu vicisti.

Unde S. Paulus coronam vitae aeternae explicite appellat *coronam iustitiae,* non minus quatenus *reposita est* seu praeparata, quam quatenus in exsecutione redditur. Significat ergo, actum praeparationis seu praedestinationis vitae aeternae esse actum iustitiae qui supponat merita, non secus ac est actus iustitiae redditio et collatio vitae aeternae propter merita; eo solum discrimine, quod praeparatio est aeterna et ideo non tempore sed ordine consequens merita obversantia aeternae praescientiae, collatio autem fit in tempore, et est in ipsa existentia consequens ad existentiam meritorum. « Bonum certamen certavi... in reliquo *reposita est* mihi corona iustitiae (λοιπον ἀποκειται μοι ὁ της δικαιοσυνης στεφανος), *quam reddet* mihi Dominus in illa die iustus iudex » 2. Tim. IV. 7. 8.

Ex his omnibus concludimus, in sententia iudicis penes Matth. l. c. propositionem causalem « esurivi enim » etc. qua certe enuntiatur meritum ut motivum conferendi regnum, ita cohaerere cum inciso antecedente: « possidete (κληρονομησατε) *paratum vobis regnum* a constitutione mundi, » ut non minus causa reddatur aeternae *parationis* quam *assecutionis* in tempore. Docent igitur Scripturae, vitam aeternam a constitutione mundi, aeterno scilicet Dei consilio, paratam

esse ac praedestinatam consequenter ad merita et propter merita, quae subsunt aeternae Dei praescientiae, sicut in tempore datur et confertur propter merita acquisita.

Doctrina igitur quam tuemur, plano et obvio verborum sensu et contextu ex Scripturis deducitur. Si quae autem in iisdem Scripturis huic doctrinae prima fronte videntur adversari, ea sunt in locis, quae possumus fateri obscura et difficilia; clarum autem et evidens in illis nihil est, quod vitam aeternam per se spectatam eo modo, quo adversarii volunt, praedestinatam esse enuntiet. Scopo deinde et contextu locorum diligentius inspecto apparet hoc saltem clarissime, quantavis ceterum supponatur obscuritas, in iis non de praedestinatione vitae aeternae ante praevisa merita supernaturalia, sed de praedestinatione gratiae vel gratiae simul et gloriae ante quodvis meritum humanum et naturale sermonem esse, de quo Scripturarum sensu alibi dicendi locus erit.

II. Sententiam quam ex Scripturis colligimus, Patrum interpretatio et doctrina lucidissima omnino demonstrat. Potest confidenter provocari ad Patres tam graecos quam latinos, qui saltem usque ad Augustini tempora da hac re aliquid scripserunt. Communi enim consensu tum affirmando praedestinationem ad vitam aeternam consequenter ad merita praevisa, tum negando praedestinationem eandem ante praevisa merita, manifesto tuentur et vindicant sententiam quam defendimus, in locis omnibus iisque multis, ubi non « breviter et transeunter, » ut aliquando de necessitate ac gratuitate gratiae (cf. Aug. de Praed. SS. n. 27.), sed clare et diserte de hac praedestinatione ad gloriam *per se spectatam* sermonem habent. Augustinum vero et eius discipulos non hoc sensu de praedestinatione agere, ubi praedestinationem nullis praevisis meritis tamquam doctrinam Scripturarum « operosius et diligentius » defendunt, certissimum est et prudentiores ex adversariis ipsis negare non potuerunt.

Patrum multorum sententias disertas recitant Lessius de Praedest. sect. 2; Petavius de Deo l. IX. c. 3; c. 16. n. 1. 2; l. X. c. 1; de Incarnat. l. XIII. c. 1. 6; Tricassinus

de Praedest. sect. 4. p. 10, sqq.; p. 71. sqq.; Carolus Du Plessis d'Argentrée in Commentario historico de Praedest. et Reprobat. (reperitur etiam in Appendice T. III. Opp. Martini Grandin Paris 1710.); Claudius Frassen in Scoto Academico T. I, qui in hoc capite opus prolixum Tricassini in compendium redegit. Vide etiam Maffei Hist. theol. l. X. §. 2. n. 2; Kilber (Theologia Wirceburg. T. II.) de Praedest. art. 3. etc.

S. Irenaeus l. IV. cc. 39. 40. (al. c. 76.) primum quidem contra Gnosticorum commentum de duplici aut triplici natura hominum alia bona, alia mala, alia media docet, bonum fieri hominem per Dei gratiam cui ipse libere cooperetur, malum resistendo Dei gratiae. « Si opera Dei es, manum artificis tui expecta.... praesta autem ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram qua te formavit artifex.... Si vero obduratus respuas artem eius et ingratus existas in eum,... simul et artem eius et vitam amisisti... Non igitur ars deficit Dei,... sed ille qui non consequitur eam, sibimet suae imperfectionis causa est... neque Deus coget eum, qui nolit continere eius artem. » Iam his duobus ordinibus hominum non modo in iudicio secundum diversitatem meritorum destinabuntur diversae habitationes, sed etiam Deus in sua praescientia bonorum et malorum eas habitationes praedestinavit. Subdit enim Irenaeus continuo: « Deus autem *omnia praesciens utrisque aptas praeparavit habitationes,* » luminis scilicet vel tenebrarum.

De Origene nihil dicam, quia eius auctoritas hac in quaestione forte contemnitur. Ceterum evidenter consentit aliis Patribus in locis pluribus quoad praedestinationem ad posteriores gratias et ad gloriam (de praedestinatione ad primam gratiam non difficilius fere loquitur quam PP. alii nonnulli, et potest in sensum catholicum explicari). Vide e. g. commentar. in Rom. I. tam ut est ex versione Rufini, quam ut illum descripserunt in Philocalia c. 25. Gregorius Naz. et Basilius, qui ergo et ipsi sua auctoritate eandem doctrinam tuentur (Opp. Origenis ed. de la Rue T. IV. p. 462. 463.).

Epiphanius Haeres. LXIX. n. 58. in hunc sensum cum aliis Patribus explicat Matth. XX. 23. «Non est meum dare

vobis; sed *si laboraveritis, paratum vobis erit a Patre meo.»* Cyrillus Alex. (Thesaur. T. V. P. I. p. 243.) hunc locum Matth. adhuc evidentius eâdem sententiâ interpretatur. « Non est meum dare vobis; non quod id praestare non posset, sed quia praemia certantium laboribus proportione respondere debent. » Comparat deinde Deum cum agonotheta praemia proponente omnibus, qui futuri sint victores, et concludit: « ita Servator iniquum esse censuit summum honorem prompte conferre petentibus... iis enim deferri aequius est, quibus *praescientia Patris ob virtutum excellentiam hoc praeparavit.»*

Chrysostomus de hac aeterna praedestinatione ex meritis praevisis disputat frequenter et diserte, ut nulli dubio locum relinquat. Sic inter cetera explicat sententiam iudicis Matth. XXV. 34. « Hereditate possidete quasi proprium, quasi paternum et vestrum, iam olim vobis debitum; priusquam enim vos existeretis, *haec vobis parata erant et praedisposita, quia ego vos tales futuros esse praescivi* » Homil. 79. al. 80. n. 2. in Matth. Data opera et clarissime idem docet aliis locis. « In charitate nos *praedestinavit:* non a laboribus et recte factis hoc fit sed a charitate (Dei), *neque a charitate sola sed etiam ex nostra virtute; nam si a charitate sola, oporteret omnes esse salvos* (1). Si autem rursus a sola nostra virtute, adventus eius et omnia per ipsum administrata (oeconomia gratiae) frustra fuissent. Sed neque *a sola charitate neque a nostra virtute sed ab utrisque* » in Ephes. hom. I. n. 2. Vide etiam in Rom. hom. XV. XVI. etc. Cum Chrysostomo autem ceteri PP. graeci consentiunt Theodoretus, Oecumenius, Theophylactus. Theodoreti hic est commentarius in Rom. VIII. 29. 30. « Nam quos praescivit et praedestinavit... *Non enim simpliciter praedestinavit; sed cum praescivisset, praedestinavit...* Quorum *propositum* (2) *praescivit, hos ab initio praedestinavit,* praedestinatos autem etiam vocavit. »

(1) Ἐι γαρ δη ἀπο ἀγαπης μονης, ἐχρην ἁπαντας σωθηναι. Sententia digna Chrysostomo: si vel unus damnatur, id argumentum est certissimum, praedestinationem ad gloriam non esse factam ante praevisam cooperationem et ante praevisa merita.

(2) Προθεσιν *propositum* in textibus Apostolicis, ubi sermo est de

Inter latinos primum audiendus est S. Hilarius in Ps. 64. n. 5. « Multi vocati sunt, sed pauci electi... Itaque *non res indiscreti iudicii est electio, sed ex meriti delectu facta discretio est.* Beatus ergo quem elegit Deus, beatus ob id, quia electione sit dignus. Scire autem nos convenit, in quam rem hic beatus fuerit electus, scilicet in id quod sequitur: inhabitabit in tabernaculis tuis. »

Ambrosius (de fide l. V. n. 83.) eodem modo ut Epiphanius et Cyrillus explicat verba Christi Matt. XX. 23. « Quibus paratum est: ut ostenderet (Christus), Patrem quoque non petitionibus deferre solere sed meritis... Unde et Apostolus ait: quos praescivit et praedestinavit (Rom. VIII. 29.); *non enim ante praedestinavit quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit.* »

In hunc alterum locum Rom. VIII. 29. auctor. comment. in epp. Pauli inter Opp. Ambrosii cum pluribus aliis PP. eandem expressit sententiam. «*Istos quos praescivit futuros sibi devotos, ipsos elegit ad promissa praemia capessenda.*»

Quam haec res fuerit extra omnem controversiam certissima S. Hieronymo, intelliget vel solam legens eius responsionem ad quaest. 10. Hedibiae ep. 120, ubi S. Doctor declarans textus difficiles ex Rom. IX. omnia, quae sunt apud Apostolum de electione inter Iacob et Esau, de vasis misericordiae et contumeliae, ait intelligenda esse de electione praecedentibus causis ex parte hominum eodem modo in electione sicut in exsecutione. « Non salvat irrationabiliter et absque iudicii veritate sed causis praecedentibus, quia alii non susceperunt Filium Dei, alii autem recipere (gratia adiuti) sua sponte voluerunt... Ex quo ostenditur, *non gentes eligi sed hominum voluntates.* »

Ad discipulos ipsos Augustini quod adtinet, recolenda imprimis sunt, quae supra th. LV. n. II. 4°. adtulimus ex S. Prospero. Disertissime S. Fulgentius distinguit gratui-

« electione secundum propositum, » Patres graeci complures quos alibi citabimus, interpetrantur non de proposito Dei eligentis, sed de proposito hominum eligendorum. Haec interpretatio *propositi* ideo notanda est, quia evidenter ostendit, quid illi Patres de praedestinatione ad gloriam senserint.

tam praedestinationem gratiae et praedestinationem gloriae, quae per se spectata est ex meritis gratiae et ideo secundum iustitiam. «Ad hanc praedestinationem pertinet et gratuita iustificatio Redemptoris, et iusta redditio iudicis: ad hanc praedestinationem pertinet misericordia, quam Paulus consequutus est, ut fidelis esset; et corona iustitiae, quam reddet ei Dominus in illa die iustus iudex, non solum autem Paulo, sed et omnibus, qui diligunt adventum eius... quibus sicut *per misericordiam praeparavit gratuitum iustificationis donum, ita per iustitiam praeparavit aeternae* (1) *iustificationis praemium* » de Veritat. Praedestin. c. 5. Praeparationem praemii per iustitiam ita exprimit alio loco l. I. c. 24. ad Monimum: « Ostensurus itaque Deus, quid reddendum praesciverit et quid donandum (2), praedestinavit illos ad supplicium, quos a se praescivit voluntatis malae vitio discessuros; et *praedestinavit ad regnum, quos ad se praescivit misericordiae praevenientis auxilio redituros, et in se misericordiae subsequentis auxilio esse mansuros.* » Vide Alticotium in Summa Augustiniana T. VI. quaest. 2. a. 4. n. 12. sqq.

Theologos, qui defendunt sententiam hucusque demonstratam, non sane omnes serie tamen bene longa eosque ex scholis diversis recensitos reperies apud Card. Toletum in 1. q. 23. a. 5. conclus. 2; apud Vasquez 1. P. disp. 89. c. 2; apud Lessium de Praedest. sect. 2. n. 8; post illos apud Petrum de Comitibus Ord. S. Augustini de Praedestin. et Reprobat. disp. III. a. 9; apud Cardinalem Sfondrati ad calcem operis: « Nodus Praedestinationis dissolutus. » His tum

(1) Legendum probabiliter *aeternum* pro *aeternae*, vel *glorificationis* pro *iustificationis*.

(2) Quomodo Paulus Rom. VI. 23. vitam aeternam licet reddatur meritis supernaturalibus, gratiam appellet, explicat Fulgentius hoc ipse in libro et alibi. « De plenitudine quippe eius nos omnes accepimus et gratiam pro gratia (Io. 1. 16.), scilicet *gratiam glorificationis aeternae pro gratia iustificationis indebitae*, ut gratia iustificationis omne meritum malum deleat indebito beneficio, et *meritum bonum* iugi confirmet auxilio, *cui gratia glorificationis iustae reddatur in praemio* » de Verit. Praed. c. 10. Vide August. ep. 186. n. 10; ep. 194. n. 19.

ex antiquioribus alii multi tum recentiores plurimi addi possent, ut plene satisfiat requirentibus auctoritatem Scholarum. Doctiores et prudentiores inter adversarios ipsos, qui praedestinationem ante praevisa merita undique conquisitis rationibus acerrime defendunt, fateri tamen coguntur sententiam nostram « vere esse probabilem » (vide Suarez Opusc. de Auxil. l. III. c. 16. n. 8.).

Speciminis causa de Scholasticorum sententia audiatur Toletus l. c. Postquam ad probandam praedestinationem gloriae «propter bona (merita) praevisa» (parum quidem felici selectione fateor) (1) induxit Patrum testimonia, progreditur ad examinandas sententias veterum Scholasticorum. « Dices: Scholastici adhaerent omnes Augustino (2). Attende, Dei amore, ne decipiaris. S. Thomas et Scotus (3) et Durandus sunt isti; communis sententia est in contrarium, quod multi non advertunt. Imprimis ista (de praedest. post praevisa merita) est sententia Alexandri de Ales in I. q. 28; Alberti Magni; Henrici in Summ. q. 4. a. 9; q. 5. a. 5; quodlibet 4. q. 18. et Bonaventurae 1. dist. 41. q. 2. qui dicit esse propter opera praedestinationem, licet hominibus sit incertum, propter quae opera nostra Deus id faciat. Idem Gabriel d. 41. q. 1. qui ponit praedestinationem aliquam sola Dei voluntate, ut B. Virginis et Apostolorum; aliorum

(1) Commentarii in ep. Rom. quos Toletus adfert nomine Hieronymi, Ambrosii, Anselmi non sunt horum Sanctorum, sed Pelagii, Ambrosiastri (ut appellari solet), Hervaei Dolensis. Testimonia Fausti Regiensis in hac causa parvi aestimantur, Prosperi et Hilarii epistolae ad Augustinum scriptae, de quibus in th. LXI. dicemus, nihil fere ad rem pertinent.

(2) Putavit Toletus, Augustinum tenuisse praedestinationem gloriae ante praevisa merita, « qui, inquit, solus hoc induxit. » Demonstrabimus genuinam sententiam Augustini inferius th. LXII. LXIII.

(3) S. Thomae doctrinam de praedestinatione ad gloriam consequente praevisionem meritorum gratiae, si haec praedestinatio gloriae per se et distincta a praedestinatione gratiae spectetur, vindicabimus in th. LXIV. Scotus quidquid senserit ipse, nobiliores certe eius discipuli Phil. Faber Faventinus in 1. dist. 41. q. 1. disp. 58; Poncius Curs. theol. disp. 7. q. 3; Frassen in Scoto Academico T. I. Tract. II. disp. 3. a. 2. sect. 1. q. 2. aliique data opera defendunt praedestinationem gloriae post praevisa merita.

propter bona opera. Idem Ockam cum schola Nominalium; idem Thomas Argentinas d. 41. q. 1. Vide tu, si isti non faciant opinionem communem cum aliis, quos non vacavit videre. Horum nomine recitabo verba Alberti, qui sic dicit (1. dist. 40. a. 11; cf. Summ. P. I. Tract. XVI. q. 63. m. 2.): *Duo sunt, praescientia salvandorum et voluntas tot salvandi, in praedestinatione. Haec voluntas Dei respicit aliquid in opere nostro, quia vult tot salvari, quot bene usuri sunt gratia ab ipso donanda, nec plures; et si plures essent bene usuri gratia illa, tunc ab aeterno voluisset plures.* Haec Albertus. » Verba haec ipsa Toleti recitare placuit, cuius monitum, ut nemo putet sententiam ab ipso et a nobis defensam minus frequentem fuisse penes veteres theologes, forte magis necessarium erat labente saeculo XVI. sed pro aliquibus neque nostra aetate erit inutile.

THESIS LX.

Examinantur argumenta, quae contra doctrinam hactenus demonstratam proferuntur.

« Ad scopum minime pertingunt argumenta, quae vel ad confutandam doctrinam de praedestinatione gloriae in superioribus probatam » opponuntur, vel ad persuadendam contrariam sententiam de praedestinatione gloriae ante praevisa merita ex Scripturae ac Patrum testimoniis aut ex necessario inter media et finem ordine deduci consueverunt. »

Quoniam hic de doctrina agitur, quae in scholis catholicis libere in utramque partem disputatur, merito postulatur, ut argumenta pro sententia, quam veram putamus, non solum per se et *absolute*, sed etiam *comparate* cum argumentis partis adversae spectentur. Hactenus quidem veritatem nostrae sententiae ex omnibus theologiae fontibus deduximus; superest igitur, ut quae probationem nostram infirmare et opinioni contrariae suffragari a quibusdam existimantur, diligentius examinemus. Id quidem in subsequenti thesium serie plene praestare conabimur: in thesi vero praesenti primum directas impugnationes, quas adversarii nostris argumentis opponunt, reiiciemus; tum rationes, quibus praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita

persuadere solent, universim spectatas parum efficaces esse ostendemus.

I. Quod directas oppugnationes nostrae probationis attinet; 1° argumentum longe praecipuum et per se solum sufficiens pro demonstratione praedestinationis ad gloriam *ex voluntate consequente praevisionem meriti supernaturalis*, argumentum inquam ductum *ex voluntate Dei antecedente, ut omnes omnino homines salvi fiant*, nulla probabili ratione refelli aut impugnari potest. Impugnatio enim suscipi nulla potest, nisi vel antecedentem voluntatem salutis omnium hominum interpretando in sensum, quem manifesto falsum demonstravimus (th. XLVII. sqq.), et cuius assertio aequivalet negationi voluntatis salvificae, qualem in Scriptura et a Patribus praedicari ostendimus; vel manifesta contradictione simul asserendo antecedentem voluntatem positivam non comprehendendi innumerabiles homines in numero salvandorum et voluntatem antecedentem, ut ii omnes sint in numero salvandorum. De hac re satis diximus th. LV.

2°. Ad testimonia reliqua Scripturarum et Patrum in superiori thesi adducta Suarez et Gonetus cum ceteris unicam habent responsionem: in iis nimirum omnibus sermonem esse non de ordine praedestinationis, sed de ordine exsecutionis, in quo utique posteriori concedunt merita praevisa et praedestinata tamquam media ad finem praecedere consecutioni gloriae praedestinatae (1). Fingunt scilicet in mente divina

(1) Didac. Ruiz l. XI. de Praed. alia circuitione probare voluit, omnes Patres graecos et latinos (si superis placet) docuisse praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita. Rem tantam conficit hac una ratione, quod praescientiam meritorum de qua PP. loquuntur, putat esse scientiam practicam ad conferenda merita, non autem scientiam visionis. At nemo nostrum negat, sicut in quovis consilio operum Dei ad extra ita etiam in praedestinatione tum gratiae tum meritorum tum gloriae aeternae includi etiam scientiam practicam. Quaestio est longe alia; quid nempe Patres doceant de ordine inter praedestinationem gratiae et praedestinationem gloriae: utrum cum adversariis sentiant, primo ante omnem praevisionem operum creaturae liberae absolute praedestinatum esse omnibus salvandis certum gradum gloriae, et deinde ut hunc finem praedestinatum assequantur, praedestinata esse merita respondentia illi gradui; an potius doceant, Deum praemium gloriae aeternae

duplicem ordinem consiliorum: unum dicunt ordinem *intentionis*, qua Deus utpote sapiens provisor primum vult finem h. e. aeternam salvandorum omnium beatitudinem, deinde media proxima ad finem, quae sunt opera bona et merita, tum media remotiora, quae sunt gratiae efficaces; atque hoc ordine aiunt factam esse praedestinationem absolutam ad vitam aeternam ante praevisionem meritorum. Facta iam praedestinatione Deum putant nostro modo intelligendi accedere in aeterno suo consilio ad eiusdem praedestinationis exsecutionem disponendam, ubi Deus vult primo media applicare remotiora, deinde proxima, postremo vult finem; atque ita ordinem *exsecutionis* in ipsa mente divina esse inversum facta comparatione cum ordine *intentionis*. Unde omnia Scripturae et Patrum testimonia allata non de ordine intentionis, atque ideo non de praedestinatione agere intelligenda esse dicunt; sed de ordine altero exsecutionis. Hac scilicet interpretandi arte testimonia clarissima eludi posse putarunt.

At vero *a*) duplex ille ordo in mente divina, ut ab his theologis concipitur, fictitius est, et excogitatus non ad reperiendum genuinum sensum ss. Patrum, sed ad declinandum pondus auctoritatis eorum. In nullo ex omnibus Patrum testimoniis, quae proferri possunt, ullum reperitur vestigium huius duplicis ordinis in consiliis divinis; nemo de illo ante hos theologos in angustias redactos cogitavit umquam. Quid enim quaeso est ordo *intentionis efficacis* in Deo et ordo *exsecutionis?* Intentio in Deo est intellectus et voluntas cum adsignificatione obiecti ad extra. Haec autem ipsa intentio si est efficax, est in Deo *exsecutio activa*, sive actus efficiens. *Exsecutio* autem *passiva* non est in Deo, sed in rebus. Dum ergo Deus concipitur a nobis *absolute*

(praelucente utique idea practica) non praedestinasse nisi suppositis et praevisis (per scientiam visionis) meritis supernaturalibus comparatis per gratiam praedestinatam, quando aiunt e. g. « Deum ad vitam aeternam non simpliciter praedestinasse, sed cum merita praescivisset; » « non ante praedestinasse, quam merita praesciret; sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinasse, » et reliqua quae in superiori thesi descripsimus. Cf. Petav. l. IX. c. 5. n. 5. sq.

intendere, sive *efficaciter velle* e. g. prius finem, deinde media proxima, postremo media remotiora, quae sint ad finem et propter finem; hac ipsa intentione *exsecutio activa* tota est absoluta, et quin aliud in mente divina intelligatur, hoc ipso incipiet in tempore *exsecutio passiva* sive rerum existentia. Huius existentiae ordo in tempore erit utique inversus, quoties in intentione antecedit absoluta voluntas finis efficiendi per media; nec opus est, ut in Deo, postquam efficaciter voluit existentiam finis et existentiam mediorum, quae sint ad finem et propter finem, satis absurde fingatur nova series volitionum, qua ordine inverso iterum velit existentiam eorundem mediorum ad finem et existentiam finis. Certe Patres *intentionem praedestinantem* et *exsecutionem activam in mente divina* non aliter distinxerunt, quam secundum connotationem termini, prout in se adhuc futurus est, vel iam in tempore efficitur (cf. th. LVII.).

b) Ceteris argumentis etiam sepositis sufficit legere Patrum testimonia, quorum aliqua superius descripsimus, ut absurda esse intelligatur hypothesis, quod sancti illi Doctores praedestinationem gloriae admiserint antecedere praevisionem meritorum, et solum in exsecutione (quovis modo intelligatur) voluntatem conferendi gloriam dixerint esse consequenter ad merita. Nam PP. negant, praedestinationem ad praemia aeterna esse aliquam nisi consequenter ad praevisionem meritorum, vide e. g. Ambrosium et Theodoretum ll. cc. Atqui si in sententia fuissent, quam fingunt adversarii, negare nullo modo potuissent, esse aliquam praedestinationem ante praevisionem meritorum. Insuper PP. in iisdem contextibus affirmant, praedestinationem praemii eodem modo esse non ante sed post praevisa merita, sicut reprobatio sive praedestinatio poenae est consequens ad praevisa peccata. Atqui non modo in ordine exsecutionis sed etiam in ordine praedestinationis poena praedestinatur consequenter ad praevisa peccata. Ergo idem senserunt PP. de praedestinatione praemii consequenter ad praevisa merita. Vide e. g. Irenaeum et Fulgentium ll. cc. In summa si Patrum illorum sententiis praedestinatio ad gloriam post

praevisa merita non est expressa, nulla sunt in omnibus linguis verba, quibus ea exprimi possit.

II. Argumenta quibus adversarii suam opinionem de praedestinatione ad gloriam ante praevisa merita sibi et aliis persuadere conantur, 1° depromuntur ex testimoniis Scripturae maxime ex Rom. IX, et quod sane mirandum, ex Eph. I. 11. sq.; Matth. XXIV. 22. 24; Luc. XII. 32; Act. XIII. 48; tum ex doctrina Augustini in libris adversus Semipelagianos negantes initium fidei et perseverantiam in fide esse dona Dei atque adeo esse praedestinata.

At enim *a*) nec ex Scriptura nec ex ullo vetusto Doctore proferunt vel proferre possunt sententiam ullam, in qua dicatur vita aeterna per se et seorsim spectata omnibus salvandis praedestinari ante praevisa opera et merita supernaturalia. Patres contra multi et diserte docent, praemia vitae aeternae a Deo praedestinari iis, quorum merita praevidit; et non praedestinari nisi praevisis meritis.

b) Textus omnes quos proferunt adversarii, considerant abruptos ex contextibus nulla habita ratione scopi auctoris et doctrinae in aliis locis. Spectato enim scopo et contextu in cap. IX. Rom., quantumvis in eo multa videantur difficilia et obscura, duo sunt omnino evidentia. In primis sermo ibi est non de praedestinatione ad vitam aeternam spectata seorsum a praedestinatione gratiae, nec ullo modo de ordine inter unam et alteram; sed sermo est de gratuita vocatione ac gratia fidei et adoptionis in filios et heredes novi Testamenti. Tum directe ibi non est sermo de praedestinatione gratuita, sed de gratuita collatione et donatione, cui respondet praedestinatio. Qui ergo diceret, illis verbis v. 11–13. (1) indicari praedestinationem ad gloriam citra intuitum operum supernaturalium, necessario deberet affirmare etiam donationem gloriae sine intuitu meritorum supernaturalium, quod dogmati catholico repugnat. Patres deinde Origenes, Chrysostomus, Theodoretus, Oecumenius, Theophylactus,

(1) « Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: quia maior serviet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. »

Hieronymus (ep. ad Hedib.), Ambrosiaster etc. totum caput IX. Rom. explicant ita, ut sensum ab adversariis inductum multis et diserta disputatione excludant.

In textibus reliquis qui citantur, vel obvia inspectio convincit, nullam esse mentionem praedestinationis ad gloriam spectatae seiunctim a praedestinatione ad gratiam; et proinde etiam nullum vestigium doctrinae adversariorum de ordine inter praedestinationem ad gloriam et ad gratiam. Eph. I. 1-13. et locis geminis primum diserte loquitur Apostolus de omnibus fidelibus saltem de omnibus iustis ex Iudaeis et ex gentibus (v. 12. et 13.); praeterea terminum electionis et praedestinationis non *gloriam* sed *gratiam* et *sanctitatem* declarat: « elegit nos, ut essemus (εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς) sancti et immaculati » etc. Iuxta adversariorum interpretationem igitur revelatum haberemus, saltem omnes fideles iustos tempore apostolico, et spectata destinatione Scripturae pro Ecclesia omnium aetatum, fideles iustificatos omnino omnes esse praedestinatos ad gloriam. Hac interpretandi arte cum Calvino perveniretur ad neganda omnia dona supernaturalia iis, qui non sunt praedestinati ad gloriam aeternam, et ad constituendam Ecclesiam invisibilem ex omnibus et solis praedestinatis.

c) Augustinum quod adtinet, eius disputatio tota erat de praedestinatione gratiae vel gratiae simul et gloriae exclusis meritis humanis ex viribus naturae. Quoties autem mentionem iniecit de praedestinatione gloriae per se spectatae, plene consentiens ceteris Patribus praemium vitae aeternae eodem ordine, quo *datur* meritis gratiae, etiam *praedestinari* significavit (th. LVII.). Sed quae ex Scripturis et ex doctrina S. Augustini atque etiam S. Thomae producuntur, ampliorem postulant declarationem, quam thesibus sequentibus reservamus.

2°. Considerandae sunt probationes, quas repetunt ex ipsa intrinseca ratione praedestinationis.

a) Argumentum, quod patroni sententiae adversae censent gravissimum et quo, si verum fateri velint, fere unice nituntur, non est desumptum ex Scriptura et Patribus, sed ex intrinsecis rerum naturis; *ex ordine* scilicet, ut ipsi lo-

quuntur, *mediorum ad finem.* Quae sane ratio vel probat praedestinationem ad gloriam suppositis et praevisis meritis non modo factam non esse, sed neque a Deo fieri potuisse; vel, ut nobis quidem videtur, probat omnino nihil. « Ratio fundamentalis nostrae conclusionis, inquit Gonetus (disp. II. n. 26.), sumitur ex D. Thoma locis citatis (1), et potest breviter sic proponi. Qui ordinate vult, prius vult finem quam media ad finem. Sed Deus ordinate vult. Ergo prius vult finem quam media ad illum. Atqui gloria est finis et merita sunt media ad illum conducentia. Ergo prius vult gloriam quam merita, et consequenter electio ad gloriam *non potest esse* ex praevisione meritorum. Fundatur haec ratio in hoc principio, quod tradit Aristoteles, videlicet finem prius esse volitum ab agente quam media ad illum. » Huic suae argumentationi « fundamentali » non minus labili quam vulgatae et obviae plaudit theologus glorioso epinicio: « mirum est quantum hoc argumentum torqueat adversarios; unde ut ab illo se expediant, in omne latus se vertunt. »

Respondetur tamen facile sine ullo tormento nostro aut conversione in latus, cum aliqua tamen retorsione. Finis et media non sunt unius tantum modi sed multiplicis. Potest aliquis finem intendere assequendum mediis sua tantummodo operatione adhibendis absque respectu ad voluntatem vel cooperationem alterius. Hoc modo si Deus omnipotens et infinite sapiens vult finem, semper ratione prior concipitur absoluta intentio finis et ex hac consequens intentio mediorum (2). Potest deinde aliquis finem praestituere

(1) Loca haec a Goneto §. 6. citata sunt 1. q. 23. a. 5. ad 3; de verit. q. 6. a. 2. et 6; in Rom. IX. lect. 3; in Eph. I. lect. 4; in quibus omnibus S. Thomas spectat more suo praedestinationem complete a prima gratia usque ad gloriam, non autem praedestinationem ad gloriam per se et seorsim. Nec ulla est mentio in verbis S. Thomae a Goneto citatis de ordine inter praedestinationem ad gloriam et praedestinationem ad gratiam; quoties vero Angelicus meminit huius ordinis, semper docet cum Patribus, gratiam praedestinari ad hoc, ut homo mereatur gloriam; et rationem cur gloria absolute praedestinetur, esse merita praevisa (supra th. LVII. n. 4°.). Data opera doctrinam S. Thomae inferius explicabimus.

(2) Dixi hac modo *absolutam* semper esse intentionem Dei omnipoten-

alteri consequendum per liberam cooperationem meritoriam (1) (oblato tamen et praestito suo adiutorio), et a se dandum *in praemium pro merito.* Hoc modo, si sermo sit de homine, non solum non necesse est sed etiam est impossibile, ut praecedat absoluta intentio finis ante suppositionem meriti. Si Deus talem finem formaliter tamquam praemium meritorum assequendum praestituat creaturae liberae, certe rerum ordini convenientius apparet (quidquid sit de absoluta possibilitate), ut praemium non praestituatur intentione absoluta nisi supposito libero merito; omnino evidenter talis *absoluta* intentio praemii antecedenter ad suppositionem et praevisionem meriti necessaria non est. Unde hoc argumentum ductum ex ordine mediorum ad finem vel, si quid valet, probat contrarium, et potest retorqueri in suos auctores; vel nihil omnino probat. Retorsio sane non recusanda haec est. Qui ordinatissime vult finem alteri *formaliter ut praemium pro liberis meritis,* non vult ei hunc finem intentione *absoluta* nisi suppositis meritis. Sed Deus ordinatissime

tis et infinite sapientis; nam homo finem etiam mediis absque respectu ad cooperationem alterius assequendum potest intendere *sub conditione,* si certa quaedam media sufficiant.

(1) Si merita placet appellare *media ad vitam aeternam,* per me licet; dummodo tamen aliqua animadvertantur. Imprimis non sunt *media* adhibenda Deo citra respectum ad liberam hominis voluntatem, cum meritum sit *dignitas ad praemium* acquisita per opera bona libere facta sub adiutorio gratiae. Deinde *medium* sensu proprio dictum non habet bonitatem per se, sed est appetibile tantum ratione finis; actus boni supernaturales et meritum supernaturale habent bonitatem in se. Sane glorificatio Dei in visione beatifica creaturae rationalis est quidem gloria Dei extrinseca, suprema et finaliter intenta; nihilominus etiam per actus meritorios supernaturales in se spectatos Deus glorificatur, quam gloriam Deus directe intendit etiam praecisione facta ab illa glorificatione finali in visione beatifica. Opera et merita supernaturalia sunt causa moralis et meritoria salutis aeternae; si ergo omnes causae meritoriae salutis dicuntur media ad salutem, etiam merita Christi ipsius primo loco dicenda sunt media ad nostram salutem. At Deus non sane *absoluta* intentione primo vult salutem electorum, et deinde merita Christi tamquam media ad illum finem; sed ordine inverso propter merita Christi Salvatoris vult salutem electorum. Quae ratio si consideretur, vel sola sufficit ad detegendum sophisma in illo principio adversariorum: intentio (absoluta) finis est prior intentione mediorum.

vult finem gloriae aeternae adultis *formaliter ut praemium pro liberis meritis* (supernaturalibus). Ergo Deus adultis finem gloriae aeternae *absoluta* intentione non vult nisi suppositis (et proinde praevisis) meritis (supernaturalibus). Cf. Lessium sect. 5. n. 84. Si ordo a nobis suppositus in intentione divina ex sese necessarius esse negatur, multo evidentius non est necessarius ordo inversus, ut Deus prius *absoluta* voluntate velit praemium et deinde merita. Si autem ordo hic non est necessarius, ex illo principio per se spectato, quantumvis auctoritate Aristotelis communias, nihil probatur, quia ad rem non pertinet. Unde cum ex rerum naturis Deus saltem aeque possit praedestinare electos suos ad praemium vitae aeternae suppositis et praevisis meritis, ac voluntate antecedente praevisionem meritorum; nihil est reliquum, quam ut intentionem divinam colligamus ex iis, quae nobis ipse de sua voluntate misericordi et salvifica erga genus humanum manifestare voluit. Iam vero ex verbo Dei et ex operibus Dei in ordine gratiae constat certissime, Deum antecedente voluntate velle omnes homines salvos fieri et neminem perire, et ideo omnibus offerre et dare (quantum ex se est) adiutorium necessarium, ut possint omnes salvi fieri, cum intentione ac mandato et comminationibus et obtestationibus, ut his adiutoriis utantur et salventur; ideoque nemini velle negare praedestinationem ad gloriam antecedente voluntate, sed solum consequenter ad praevisum malum meritum. Eo ipso constat, discretionem inter totum numerum praedestinatorum ac proinde actu salvandorum et inter totum numerum reprobatorum ac damnandorum non esse factam antecedenter sed consequenter ad praevisa merita bona per gratiam parta et merita mala libero arbitrio contracta.

Ex his patet responsio ad « rationem fundamentalem » sententiae, quam impugnamus. Aiunt: intentio finis antecedit electionem mediorum, nec potest esse efficax voluntas mediorum nisi ex antecedente voluntate efficaci finis: ad volenda enim media quisque movetur efficaci voluntate finis. Atqui gloria aeterna beatorum est finis, quem Deus intendit, merita eorum sunt media ad finem. Ergo antecedit in

Deo efficax voluntas, qua vult gloriam aeternam omnibus salvandis, et ex hac voluntate sequitur voluntas meritorum. Respondeo, distinguo maiorem: intentio finis, quem aliquis *sibi* proponit assequendum mediis necessariis h. e. independenter ab omni alia voluntate libera, antecedit electionem mediorum, *concedo M;* intentio finis, quem aliquis proponit libere assequendum *alteri* ut mercedem et praemium, antecedit electionem mediorum, quibus vult iuvare alterum ad liberam assecutionem finis ei propositi, *subdistinguo:* antecedit intentio finis conditionata, *concedo M;* antecedit intentio absoluta, *nego M.* Pariter *distinguo minorem:* gloria aeterna est finis, quem Deus intendit sibi assequendum mediis necessariis, *nego m.;* quem Deus intendit h. e. proponit assequendum et vult alteri, *subdistinguo:* quem vult alteri ut mercedem libere ei assequendam, et ideo vult illum sub conditione, *concedo m.;* quem vult alteri absolute, iterum *subdistinguo:* quem vult ei absolute consequenter ad praevisionem conditionis adimpletae, *concedo;* quem vult absolute antecedenter ad hanc praevisionem, *nego.* Ad illud quod additur « merita sunt media ad finem, » respondetur: sunt media libera, quae Deus imperat libere adhibenda ab hominibus ad mercedem assequendam, et ad quae gratiis suis iuvat, *concedo;* sunt media, quae ipse adhibet independenter a libera hominum voluntate, *nego.* Recolantur exempla proposita a S.Paulo et ab ipso Christo D.N., quomodo agonotheta intendat coronam et bravium certantibus et currentibus, paterfamilias mercedem servis conductis ad colendam vineam.

b) Argumentum aliud pro sententia contraria peti potest *ex speciali dilectione Dei* erga suos electos. Nemo sine errore potest negare dilectionem et providentiam Dei specialem erga praedestinatos, quae non est communis aliis non salvandis. Haec autem specialis dilectio non potest intelligi in praedestinatione, nisi quatenus Deus ex antecedente efficaci intentione salutis aeternae pro eis seligit gratias efficaces et per has merita ac donum finalis perseverantiae. Quae quidem est ipsa praedestinatio ad gloriam antecedenter ad praevisa merita.

Hoc argumentum praebet occasionem praecavendi fal-

sam interpretationem nostrae doctrinae. Specialis dilectio Dei ergo praedestinatos non communis reprobis potest intelligi multipliciter. Imprimis dilectio Dei maior et minor non sane dicitur de actu in se magis vel minus intenso, cum actus sit ipsa divina substantia sub ratione dilectionis in se infinitae; sed dicitur maior et minor dilectio ratione termini connotati seu ratione bonorum, quae Deus vult, et modi quo ea vult conferre creaturis. Hoc posito distinguimus *dilectionem antecedentem* et *dilectionem consequentem*.

Iam vero *dilectio consequens* praevisionem meritorum seu dilectio, ut spectatur complete in ordine ad conferendam actu gratiam, merita et gloriam, atque adeo extenditur ad totam seriem effectuum praedestinationis, sine dubio est prorsus *specialis* erga praedestinatos et non communis reprobis. Ex voluntate universali et conditionata salutis Deus decernit et distribuit gratias, sine quibus salus obtineri non potest; consideranda est igitur *specialis dilectio*, quomodo se habeat erga praedestinatos in gratiarum collatione. Dilectionem consequentem, ut scilicet spectantur omnia dona actu collata, dicimus esse specialem erga praedestinatos. Si enim gratia quae habet effectum, semper est moraliter maius beneficium quam gratia alia, quae (ex culpa hominis) manet inefficax; quanto specialius beneficium censeri debent gratiae connexae cum ipsa finali perseverantia? Quae perseverantia ipsa in se est donum gratuitum, quatenus non de condigno sed solum suppliciter merito congruo emereri seu impetrari potest, et est gratuita absolute in prima gratia, a qua incipere potest eius impetratio. Praedestinatis igitur, quibus omnibus et solis datur magnum hoc donum, ex gratia datur, non tamen sine respectu ad eorum (si agitur de adultis) liberam cooperationem sub gratia et per gratiam; quibus vero non datur, non in voluntate Dei antecedente sed in ipsis causa est.

Potissimum postulatur ab adversariis declaratio *specialis dilectionis antecedentis*. *Dilectio antecedens*, ut refertur ad gloriam per se spectatam, est voluntas conferendi gloriam non absolute sed sub conditione meritorum. Hanc esse *universalem*, non autem particularem erga praedestinatos ita,

ut ab ea excluderentur alii reprobandi, satis demonstravimus. Attamen concedimus et affirmamus, Deum *antecedente* etiam *voluntate* velle aliquibus prae aliis speciali dilectione sublimiorem gloriae gradum (dummodo ipsi gratiis concedendis non defuerint). Haec tamen maior dilectio antecedens et voluntas conditionata amplior non est aequalis erga omnes, qui divina voluntate consequente praedestinantur; nec per eam adhuc fit discretio inter praedestinatos et non praedestinatos. Colligitur autem talis *specialis dilectio* erga aliquos ex singularibus donis, quibus inde ab infantia vel postea citra omne meritum praeveniuntur et miris modis ad sublimem sanctitatem perducuntur, ad quam alii pervenire non possunt (Vide Lessium sect. 5. n. 96; sect. 6. n. 150. 151.).

Quando vero quaeritur de *speciali dilectione Dei antecedente* erga *omnes* praedestinatos, imprimis negamus rationem ac normam distributionis gratiarum esse antecedentem absolutam praedestinationem ad gloriam; hoc enim posito consequeretur pro non praedestinatis propter antecedentem negativam reprobationem de industria seligi gratias effectum non habituras, eoque ipso doctrina certissima de *universalitate* antecedentis voluntatis salvificae defendi amplius non posset. Nihilominus tuemur in distributione gratiarum *specialem dilectionem et providentiam antecedentem erga praedestinatos.* Deus decernit ab aeterno et confert in tempore omnes suas gratias cum voluntate antecedente et cum « intenso desiderio, » ut libere fiat ab homine opus bonum, ad quod gratia ordinatur. At dum Deus cognoscens, hominem si talis gratia daretur suo vitio ei restiturum, nihilominus hanc vult dare et non aliam effectum habituram, quae profecto secundum amplitudinem omnipotentiae ei non deesset; voluntas illa divina antecedens operis boni ex culpa hominis manet inefficax, et succedit voluntas permittendi resistentiam. Contra dum Deus confert gratiam praelucente cognitione, hominem si ea gratia daretur, cooperaturum; voluntas antecedens transit in intentionem absolutam operis boni. Ideo in collatione gratiae, quam videt fore efficacem, si daretur, maior et specialis est dilectio erga hominem

consequenter ad scientiam conditionatorum, sed antecedenter ad existentiam boni operis et ad scientiam visionis. Si iam spectes totam seriem gratiarum efficacium usque ad finalem perseverantiam, quibus praedestinatio completur, et simul reputes, potuisse Deum alias gratias et in alio ordine conferre, quas novit fore hominis culpa inefficaces; facile intelliges, quam specialis sit Dei dilectio et providentia etiam antecedens (praelucente scientia conditionatorum) erga omnes suos electos. Ex altera vero parte, quod providentia Dei in gratiis, quas actu confert reprobis, non habet rationem praedestinationis et huius specialis dilectionis, id accidit ex ipsorum culpa, quamvis utique omnipotenti non deesset alius ordo gratiarum et providentiae, in quo et ipsi consentirent et pervenirent ad iustificationem et perseverarent, atque ita essent praedestinati. At quaestiones non sunt instituendae de ordinibus possibilibus; sed consideranda est providentia divina secundum ordinem praesentem, in qua « praedestinatio Dei multis est causa standi, nemini causa labendi. »

THESIS LXI.

Nec S. Prosperi interrogatio ep. ad Augustinum n. 8. nec S. Augustini responsio intelligi potest de praedestinatione gloriae ante vel post praevisa merita, quae sint per gratiam vere gratuitam.

« Non putamus probabile, S. Prosperum ep. ad August. n. 8. interrogasse de antecedentium Patrum doctrina circa praedestinationem ad gloriam post praevisa merita sensu, quo Catholici eam defendunt; evidenter autem falsum est, Augustinum in sua responsione de Praedest. SS. n. 27. quoad hanc doctrinam recusasse ss. Patrum auctoritatem. Nam et Prosperi interrogatio secundum principia semipelagiana intelligenda est, et « difficilis ad solvendum quaestio », in qua vetustiores Patres non nisi obiter versatos esse ait Augustinus, ut opus non sit eorum scrutari opuscula, plane ad aliud pertinet, quam ad praedestinationem gloriae ante vel post praevisa merita supernaturalia. »

Animadvertatur imprimis in doctrina Patrum, qui scripserunt ante exortam haeresim Pelagianam, quoad caput utrumque de gratia et de praedestinatione aliquid esse

omnino expressum et disertum et data opera saepissime inculcatum, aliquid potius implicitum et suppositum vel obiter dictum. Ut satis vidimus in thesi LIX, diserte et explicite docent per *negationes*, praedestinationem ad vitam aeternam non esse factam « simpliciter, sed cum Deus praescivisset hominum merita, eos praedestinasse »: Deum « non ante praedestinasse, quam merita praesciret; sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinasse »: « electionem non esse nullis praecedentibus causis et absque iudicii veritate »: « electionem non esse indiscreti iudicii, sed ex meriti delectu »: « non esse ex sola charitate Dei sed etiam ex nostra virtute, quia si esset ex sola charitate, omnes oporteret esse salvos.» Docent deinde PP. *affirmando*, « habitationes sicut impiis ita piis esse praeparatas secundum praescientiam futurorum »: « a Patre paratum esse regnum consequenter ad labores, esse praeparatum a praescientia Patris ob virtutum excellentiam »: « olim praeparatum esse regnum iustis, quia Deus eos tales futuros esse praescivit » : « quos praescivit sibi devotos, hos elegisse ad promissa praemia. » Implicitum vero est et saepe suppositum vel minus distincte expressum in his et aliis non paucis locis illorum Patrum, initium bonae et salutaris voluntatis quod est radix et principium meritorum, quibus vita aeterna praedestinatur, esse et ipsum donum Dei et ex gratia, ideoque vitam aeternam praedestinatam esse praeviso merito, quod meritum ipsum sit gratia Dei; unde fiat, ut ipsa praedestinatio ad gloriam in sua radice, in prima inquam gratia, non possit habere causam meritoriam ex parte hominum praedestinatorum, atque adeo sit vere non tamen mere gratuita. Haec ratio *praedestinationis gratiae* ex nullis humanis meritis, et *praedestinatio vitae aeternae* ex meritis quidem, sed ex meritis per gratiam partis plenissime defensa et dilucidata est in controversia Pelagiana. Hinc id, quod dixerunt PP. vetustiores: « quorum merita Deus praescivit, eorum praemia praedestinavit, » videmus a sequentibus Patribus iuxta Augustini et Ecclesiae catholicae doctrinam distinctius explicari in hunc sensum: « praedestinavit ad regnum, quos ad se praescivit *misericordiae prae-*

venientis auxilio redituros » etc. S. Fulgent. ad Monim. I. 24. Semipelagiani contra, licet merita gratiae ex quibus sit praedestinatio ad vitam, non negarent simpliciter; ipsum tamen initium bonae voluntatis, voluntatem credendi et perseverantiam in fide non gratiae et donationi divinae, sed merito tribuebant humano, quo praeviso Deus nos praedestinaverit ad gratias operum et ad vitam aeternam. Hoc modo, quod PP. vetustiores in sua doctrina diserta de praedestinatione ex meritis praevisis vel supponebant vel expresserant minus distincte, errantes illi omnino negabant; suumque errorem ex PP. sententiis adstruere conabantur. Hinc S. Augustini tota disputatio de praedestinatione adversus Semipelagianos in hoc unum incumbit, ut praedestinationem omnino gratuitam demonstret in prima sua radice et independentem a meritis humanis seu naturalibus.

His de modo praedicationis ante Pelagianam controversiam et de Semipelagianorum errore praenotatis via complanatur ad intelligendam tum Prosperi interrogationem tum Augustini responsionem, de qua agimus. Interrogatio Prosperi in sua epistola n. 8. haec erat. « Illud etiam qualiter diluatur, quaesumus patienter insipientiam nostram ferendo demonstres, quod retractatis priorum de hac re opinionibus paene omnium par invenitur et una sententia, qua propositum et praedestinationem Dei secundum praescientiam receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia finem uniuscuiusque praeviderit, et sub ipso gratiae adiutorio in qua futurus esset voluntate et actione, praescierit. » Multi intelligunt haec ita, ut quaeratur, quid sentiendum sit de prioribus PP. qui paene omnes docuerint praedestinationem post praevisa merita supernaturalia eo sensu, quo nunc disputatur de praedestinatione. Ex his deinde alii (ut Alticotius) affirmant, quaestionem esse ipsius Prosperi, non autem difficultatem Massiliensium; unde ad eam in libris Augustini nullam reperiunt responsionem. Alii non dubitant asserere, quaestionem esse utique eandem, quae nunc inter Catholicos vocatur in controversiam, sed propositam ex sententia Semipelagianorum; Augustini autem responsionem reperiri l. de

Praedest. SS. n. 27. hisce verbis: « Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui priusquam ista haeresis (Pelagiana) oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? » Sensisset igitur Augustinus, Patres antecedentes nondum satis eliquata quaestione obiter affirmantes praedestinationem ad gloriam post praevisa merita supernaturalia non esse audiendos; sed tuendam esse praedestinationem ad gloriam ante praevisionem quorumcumque meritorum. Vide Suarez l. I. c. 8. n. 38; Gonet disp. II. n. 15. 24; Cercià Apparat. ad Tract. de Grat. lect. 10. p. 162.

Nunc non quaerimus universim, quid senserit Augustinus de praedestinatione ad gloriam per se spectatam; sed affirmamus duo, primum Augustini responsionem l. c. non posse referri ad Patrum antecedentium doctrinam de praedestinatione ad gloriam, quicumque supponatur esse sensus interrogationis Prosperi; alterum, hanc interrogationem ipsam non eo sensu esse propositam, quem isti theologi supponunt.

I. Quod de Augustino affirmamus, 1° est evidens ex ipsa inspectione verborum. Neque enim quaestio de praedestinatione ad gloriam, sed ex disertissimis verbis S. Doctoris quaestio de gratia gratuita est illa, in qua putat nihil opus esse cum Pelagianis et Semipelagianis disputare de singulis sententiis veterum Patrum, quia PP. illam saepe vel supposuerunt vel attigerunt obiter, eoque ipso obscurius. « Certe si de divinarum Scripturarum tractatoribus, inquit, qui fuerunt ante nos, proferrem defensionem huiusce sententiae, quam nunc solito diligentius atque copiosius contra novum Pelagianorum defendere urgemur errorem, *hoc est, gratiam Dei non secundum merita nostra dari, et gratis dari cui datur,* quia neque volentis neque currentis, sed miserentis est Dei... si huius ergo sententiae defensionem ex divinorum eloquiorum nos praecedentibus catholicis tractatoribus promerem, profecto hi fratres, pro quibus nunc agimus, acquiescerent; hoc enim significastis litteris vestris. Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui priusquam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari,

quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur? Unde factum est, *ut de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter adtingerent* » Praedestin. SS. n. 27.

2°. Ratio, quare noluerit deduci Augustinus ad disputationem de singulis Patrum sententiis, non potest esse, quod illi doctrinam de praedestinatione ad gloriam ante praevisa merita quaecumque « breviter et transeunter attigerunt. » Patres enim Augustino antiquiores doctrinam de praedestinatine post praevisionem meritorum supernaturalium frequenter, diserte, clarissime proposuerunt; eam autem, quam dicunt nostri adversarii, nec breviter nec prolixe attigerunt nisi ad eius confutationem. Contra verissimum est, Patres nominatim graecos, Cassiano quondam auditori Chrysostomi ceterisque Massiliensibus notissimos, doctrinam de gratia praeveniente omne initium, quod ex nobis esset, adtigisse breviter et transeunter, quandoque etiam supposuisse. Ex quo factum est, ut Patres illi sanctissimi et Chrysostomus nominatim non raro ab ipsis recentioribus velut praeformatores Semipelagianismi calumniam passi sint.

3°. Potuit quidem et voluit Augustinus « diligentius et operosius » declarare et defendere, quae Patres antecedentes obscurius et simplicius docuerant (de Dono persever. n. 53.); sed nihil umquam magis horruit quam docere antecessoribus suis contradictoria, nihil magis cordi habuit, quam consensionem cum iis servare et praeseferre ac demonstrare ubique, ut legentibus etiam hos duos libellos de Praed. SS. et de Dono persev. manifestum est. Cf. Maffei Hist. theol. l. X. §. II. n. 2. Atqui si responsionis sensus hoc loco is esset, quem dicunt adversarii, iam non « breviter et transeunter » dicta a Patribus ipse « diligentius et operosius defenderet, » quod se facere profitetur; sed manifestis eorum sententiis contradiceret. Est ego certissimum, hunc non esse sensum verborum Augustini. Unde si interrogatio Prosperi hoc sibi vult, quid (supposita gratia gratuita et praeveniente omne initium humanum ac naturale in via salutis) sentiendum sit de praedestinatione

ad gloriam per se spectatam post praevisa merita per gratuitam gratiam comparata, sicut « priorum paene omnium par invenitur et una sententia; » si hic, inquam, est sensus interrogationis, responsio ad eam certe non invenitur hoc loco de Praedest. SS. n. 27, ubi eam quaerunt adversarii: sed antiquioribus Patribus plane consona reperienda esset in aliis operibus Augustini iam pridem scriptis, quorum lectionem in his etiam libris commendat: ad Simplic. l. II. q. 2. n. 6. 22; de Gratia et lib. arbit. n. 14. 15; ep. 194. ad Sixt. n. 19. etc.

II. Quisnam igitur est sensus interrogationis Prosperi? Advertas primum, ab eo proponi aliquid *diluendum*, sive difficultatem solvendam una cum obiectionibus aliis Massiliensium. « Illud *etiam* qualiter *diluatur*,... demonstres. » Latet ergo sine dubio sub verbis Prosperi sensus Semipelagianorum. Advertas deinde, totum hunc numerum 8um ubi sunt verba citata, nihil esse aliud quam recapitulationem et compendium eorum, quae proposuerat in tota epistola. Videamus ergo, quomodo in antecedentibus exprimatur Massiliensium doctrina de praedestinatione, ut ex iis intelligamus sensum verborum, quae in quaestione versantur. Proposuerat sententiam Massiliensium de praedestinatione n. 3. ita: « qui autem *credituri sunt,* quive in ea fide, quae *deinceps* per gratiam sit iuvanda, *mansuri sunt, praesciisse* ante mundi constitutionem Deum, et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit..... Et ea, quae de epistola Apostoli Pauli Romanis scribentis ad manifestationem divinae *gratiae praevenientis electorum merita* proferuntur, a nullo umquam ecclesiasticorum ita esse intellecta, ut nunc sentiuntur (ab Augustino et ceteris Pelagianorum debellatoribus), affirmant. »

Aiunt ergo teste Prospero Massilienses illi, *a*) fidem seu voluntatem credendi et permansionem in fide ac perseverantiam praesciri a Deo, non autem praedestinari; h. e. fidem et perseverantiam in fide esse ex viribus naturalibus liberi arbitrii. Quod in sequentibus Prosper adhuc distinctius declarat. « Quantum ad arbitrii libertatem ab (dicunt) his vi-

tam aeternam apprehendi, qui Deo *sponte crediderint et auxilium gratiae merito credulitatis acceperint... priorem volunt obedientiam esse quam gratiam,* ut *initium salutis ex eo qui salvatur,* non ex eo credendum sit stare, qui salvat; et *voluntas hominis divinae gratiae sibi pariat opem,* non gratia sibi humanam subiiciat voluntatem » (h. e. non gratia praeveniat et voluntas sequatur). Eadem luculenter enarrantur in epistola Hilarii, et in responsione Augustini utroque in libello de Praedest. SS. et de Dono persev.

b) « *Gratis* vocatos » igitur non dicunt eo sensu, quod nihil praecedat meriti ipsam vocationem ad plenitudinem fidei. Nam ipsam etiam vocationem externam per evangelii praedicationem docent esse secundum praevisionem « meritorum credulitatis » (ep. Prosperi n. 5.). Sed *gratuitam* dicunt vocationem, quia non praecedit sanctitas et tale meritum, quo efficiantur digni vocatione, quod nostro usu loquendi diceretur praecedere meritum de congruo non tamen de condigno.

Hic idem eorum sensus colligitur ex epistola Hilarii, qui testimonia Scripturae ab illis ita explicari ait, « ut ex his eam gratiam accipiant commendari, qua unusquisque *post voluntatem* iuvatur; vel referunt ad ipsam *vocationem, quae praestatur indignis* » n. 7. Etenim « non negari gratiam (gratuitam), si *praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat,* non autem quidquam ipsa iam valeat » ib. n. 2.

c) Itaque ex eorum sententia Deus praedestinavit ad vitam aeternam eos, quos primum suis viribus credituros et deinceps per auxilium gratiae dignos electione atque in eo merito, quod non potest haberi sine auxilio gratiae, excessuros esse praevidit.

d) Huius sui erroris defensionem quaerebant ex eo, quod gratiam praevenientem omne meritum, quam Augustinus copiosius et diligentius adversus Pelagianos vindicare coactus est, Patres vetustiores minus diserte inculcaverant; unde ipsi putabant, quae ab Augustino proferebantur testimonia Scripturae « ad manifestationem divinae gratiae praevenientis omne meritum electorum, a nullo umquam ecclesiasticorum ita fuisse intellecta. »

Haec cum sit Massiliensium doctrina a Prospero et Hilario in suis litteris ad Augustinum exposita, iam facile patet, sensum eundem subesse difficultati, quam Prosper n. 8. proponit diluendam. « Illud etiam qualiter diluatur... demonstres, quod... priorum paene omnium par invenitur et una sententia (iuxta assertionem Massiliensium), qua propositum et praedestinationem Dei secundum praescientiam receperunt... quia finem uniuscuiusque praeviderit (ad quem finem in statu gratiae quisque iustificatus pertingat perseverando viribus naturae insitis, unde eum finem Deus *praevidisse* tantum non etiam *donare* dicitur), et sub gratiae adiutorio in qua futurus esset voluntate et actione praescierit. » Voluntas scilicet bona et actio sufficiens ad salutem ex sententia etiam Massiliensium non est nisi per adiutorium gratiae, quae res, ut loquitur Augustinus Praed. SS. n. 2, plurimum eos a Pelagianorum errore discernit; attamen hanc voluntatem et actionem bonam praeverti putabant alia voluntate bona, quae non sit a gratia, et quae gratiam bene operandi saltem de congruo mereatur. Hoc autem modo, subiungit Augustinus ib. n. 3, « non receditur ab ea sententia... gratiam Dei secundum merita nostra dari, si non pertinet ad Dei gratiam quod credere coepimus, sed illud potius, quod propter hoc nobis additur, ut plenius perfectiusque credamus; ac per hoc initium fidei nostrae priores damus Deo, ut retribuatur nobis et supplementum eius. »

Quod si hic est difficultatis sensus, patet, totos libros duos Augustini de Praedestin. SS. et de Dono persever. nihil esse aliud, quam responsionem ad singulas partes ipsius huius difficultatis; patet etiam, nominatim verbis supra descriptis ex n. 27. de Praed. SS. ad eandem responderi; et patet, merito ibidem Augustinum recusare examen singularum sententiarum Patrum antecedentium in doctrina de gratia, « quia illi *de gratia Dei* quid sentirent, breviter et transeunter quibusdam scriptorum suorum locis adtigerunt. »

THESIS LXII.

S. Augustinus contra Pelagianos et eorum reliquias numquam praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita supernaturalia, sed gratuitam praedestinationem gratiae docuit ad excludenda merita naturalia.

« Ad Augustini doctrinam de praedestinatione quod spectat, certum » est, s. Doctorem contra Pelagianos eorumque reliquias numquam mo- » visse quaestionem de ordine inter praedestinationem gratiae et prae- » destinationem gloriae; nec umquam alio modo gratuitam asseruisse » praedestinationem ac ipsam collationem donorum, adeoque hoc unum » postulasse, ut tam donatio quam praedestinatio sive gratiae sive com- » plexe gratiae simul et gloriae admitteretur gratuita exclusis meritis » naturalibus et humanis. »

Quae dicimus in hac thesi, constant evidenter ex generali indole controversiae de praedestinatione cum Pelagianis et eorum reliquiis; ex ratione, qua Augustinus praedicationem praedestinationis necessariam ostendit; ex modo, quo eam semper in Ecclesia creditam esse demonstrat; ex iis, quorum professionem a Pelagianis et Semipelagianis unice postulat.

1°. Disputatio Augustino cum Pelagianis et Semipelagianis omnino una et eadem erat de *donatione* et de *praedestinatione* beneficiorum Dei, ita ut gratuitas et exclusio meritorum non alia sit in praedestinatione quam in donatione ipsa. Duo requirit Augustinus ad rationem praedestinationis; unum quod diligentius et operosius defendit adversus haereticos, ut terminus praedestinationis sit *donum dei supernaturale;* alterum quod concesso priori per se evidens est, ut illud donum intelligatur *praeparatum in aeterna praescientia Dei.* Iam quaeso, in quonam constituit s. Doctor rationem *doni,* ut aliquid dicatur praedestinatum a Deo? Non requirit, ut donum non sit tamquam merces sive praeparatum sive donatum pro ullis meritis; sed requirit, ut meritum cui redditur merces, sit per gratiam, et ut, si hanc ipsam gratiam praecedit aliquod meritum impetrationis, hoc meritum iterum sit per aliam gratiam, donec perveniatur ad gratiam primam, quae nulli redda-

tur merito, sed omnino ex mera gratuita misericordia. Nisi enim hoc ita esset, iam homo inciperet viam salutis aliquo opere, quod non esset donum Dei supernaturale, et ideo non esset praedestinatum; hic vero ipse nullusque alius est error, quem excludere intendit Augustinus praedicatione praedestinationis. Licet quippe Semipelagiani faterentur, opera bona subsequentia fieri per gratiam, quam impetraverit meritum humanum et naturale, atque ideo illa opera sicut per gratiam a Deo donantur, ita etiam praedestinari; non est tamen haec gratia vera quae gratis datur, et propterea genuinus character *doni* qui requiritur in termino praedestinationis, ut a Catholicis profitenda est, deficit non ob aliud, nisi quia prima gratia negatur gratis dari, et inchoatio in via salutis adscribitur viribus naturae et merito naturali. Lege et relege libros Augustini de Corrept. et grat.; de Praedest. Sanctorum; de Dono perseverantiae, in quibus rationem praedestinationis potissimum urget et explicat, atque una confer libros alios adversus Pelagianos, nullamque aliam praeter hanc reperies apud ipsum praedestinationis descriptionem, cuius negatione Pelagianos et Semipelagianos errare, cuius defensionem ad sinceram praedicationem gratiae tuendam a se susceptam, cuius professionem inde ab Apostolis Ecclesiam Dei numquam non habuisse affirmat, et cuius proinde fidem ab errantibus illis instantissime postulat. Atqui in hac tota doctrina nullum est vestigium controversiae de ordine, quo sese excipiant praedestinatio ad opera bona per gratiam vere gratuitam, et seorsim spectata praedestinatio ad vitam aeternam, quae illis operibus redditur. Si quis vero per deductionem ex hac Augustiniana notione praedestinationis vellet inquirere ordinem inter praedestinationem praemii et praedestinationem meriti, dici deberet Augustinus ex suis principiis praeparationem in praescientia seu praedestinationem vitae intellexisse consequentem ad praeparationem gratiae et meritorum, eo ipso quod docet donum vitae aeternae esse mercedem datam consequenter ad merita supernaturalia. Vide th. LVII. LVIII. Illud saltem quod unum nunc affirmamus, est evidens, doctrinam de praedestinatione ab Augustino defensam ad

excludendum errorem Pelagianorum et Semipelagianorum, non esse assertionem praedestinationis ad gloriam per se spectatae ante praevisa merita supernaturalia.

2°. Generalem hanc indolem totius controversiae de praedestinatione adversus Pelagianos et eorum riliquias in doctrina Augustini distinctius possumus considerare, ut eo manifestius pateat, quod in thesi demonstrandum proposuimus.

Augustinus diserte repetit et inculcat, eam se defendere rationem praedestinationis, quae necessario admittenda sit ab omnibus, qui fateantur gratiam gratis dari, non meritis reddi, et qua negata necessario sit consequens, quod initium meriti salutaris ex nobis est non ex gratia. « Aut enim, inquit, sic *praedestinatio praedicanda est*, quemadmodum eam Scriptura evidenter loquitur... *aut gratia secundum merita nostra dari confitendum,* quod sapiunt Pelagiani » de Dono persev. n. 41. Scilicet ut frequenter demonstrat S. Doctor, si fides cum Massiliensibus dicitur praevenire gratiam, eo ipso gratia retribueretur merito fidei, quae ex nobis esset. Ad hunc ergo excludendum errorem ait a se praedicari praedestinationem. « Si utrumque (initium fidei et perseverantia) Dei donum est, et haec Deus dona sua daturum se esse praescivit, *praedestinatio praedicanda est, ut possit vera Dei gratia h. e. quae non secundum merita nostra datur, insuperabili munitione defendi* » Ibid. n. 54.

Intellexerunt optime Massilienses, eo tandem redire praedestinationem ab Augustino praedicatam, ut gratia credatur praevenire omne initium, quod sit ex nostris viribus. Hinc pro suo praeiudicio quod libertas nulla sit in via salutis, nisi eam viribus nostris saltem inchoare possimus, aiunt « gratiam praevenientem electorum merita a nullo umquam ecclesiasticorum ita esse intellectam » (supra th. LXI. n. II.), excludi autem hac praedestinationis praedicatione omnes exhortationes ad virtutem. Respondet Augustinus ad hoc ultimum: « videant...... *subverti hac praedestinationis praedicatione illum tantummodo perniciosissimum errorem, quo dicitur gratiam Dei secundum merita nostra dari* » Ibid. n. 42. Genuenses Excerpt. VIII. moverunt difficultatem con-

tra Augustinianam definitionem (ex l. de Don. Persev. n. 35.), qua dicitur praedestinatio « praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. » Respondet S. Prosper declarans rationem et sensum definitionis hoc modo: « qui istis resistunt, hoc sentire apertissime probantur, *quod fides non sit donum Dei*, et *quod gratia non praeveniat liberum arbitrium*, sed sequatur, et *quod gratia secundum merita nostra detur.* »

Iam vero ad tuendam totam hanc doctrinam de gratuita gratia, ad quam unice pertinere et necessariam esse praedestinationis praedicationem protestantur Augustinus ipse et eius discipulus Prosper, confert utique et necessarîum est confiteri praedestinationem ad gratiam atque ad gratiam simul et gloriam non esse ex praevisis meritis naturalibus; at vero quis non videt, ad hanc gratuitatem gratiae asserendam nihil pertinere praedestinationem ad gloriam nullis praevisis et suppositis meritis supernaturalibus? Nisi forte cum Protestantibus etiam necessarium putabimus asserere gratuitam donationem gloriae sine meritis!

3^{io}. Probat Augustinus, antiquos verbi Dei tractatores Cyprianum, Ambrosium, Gregorium Nazianzenum eandem praedestinationem docuisse, quam ipse copiosius defendit adversus novos haereticos. Unde vero id probat? Hoc unico argumento, quod « supradicti tractatores excellentissimi gratiam Dei veram, sicut praedicanda est, praedicarunt, id est, quam *nulla merita humana praecedunt.* » « Porro, inquit, si haec (cogitationes bonas, voluntatem bonam, fidem, perseverantiam, de quibus immediate ante dixerat) ita Deum noverant dare, ut non ignorarent eum daturum se esse praesciisse, et quibus daturus esset non potuisse nescire, *procul dubio noverant praedestinationem, quam per Apostolos praedicatam contra novos haereticos operosius diligentiusque defendimus* » de Dono persev. n. 50.

Cum Massilienses queruli obiicerent, « *sine hac definitione praedestinationis* per tot annos defensam esse catholicam fidem tum contra alios tum maxime contra Pelagianos tot Catholicorum et ipsius Augustini praecedentibus libris, » quomodo Augustinus eandem praedestinationem iampridem

se defendisse convincit? Hoc uno iterum argumento, quod in libris antecedentibus iam praedicavit « gratiam, qua nos Deus liberat a malis erroribus et moribus nostris, *non praecedentibus bonis meritis nostris;* quod, inquit, plenius sapere coepi in ea disputatione, quam scripsi ad beatae memoriae Simplicianum episcopum Mediolanensis Ecclesiae in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui » Don. persev. n. 52. 53.

Pari ratione demonstrat Augustinus, hanc praedestinationis doctrinam (a se adsertam) semper fuisse in fide Ecclesiae, quia Ecclesia orando ut infideles credant, ut fideles perseverent, semper professa est, fidem et perseverantiam ceteraque bona salutaria esse Dei dona. « Ille itaque dicat, Ecclesiam aliquando in fide sua non habuisse veritatem *praedestinationis huius et gratiae, quae nunc contra novos haereticos cura diligentiore defenditur;* ille, inquam, hoc dicat, qui dicere audet aliquando eam non orasse vel non veraciter orasse, sive ut crederent infideles sive ut perseverarent fideles. Quae bona si semper oravit, semper ea Dei dona esse utique credidit, nec ab illo esse praecognita umquam ei negare fas fuit. Ac PER HOC *praedestinationis huius fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur*, numquam Ecclesia Christi non habuit » Don. persev. n. 65.

Quisquis igitur docet, fidem, bona opera, perseverantiam non esse ex nobis nostrisque viribus naturalibus, sed esse dona Dei per gratiam eius, quae non humanis h. e. naturalibus meritis redditur sed gratis datur, simulque confitetur Deum haec eo modo, quo ea confert in tempore, ab aeterno praescivisse, is docet praedestinationem eam, quam Augustinus defendit. At quomodo quaeso in his continetur, Deum nulla supposita praevisione gratiae et operum supernaturalium per gratiam factorum praedestinasse omnes salvandos primo ad gloriam? Quomodo non est evidens, Augustinum unice de donatione gratuita et ideo de praedestinatione gratuita gratiae exclusis humanis meritis esse sollicitum? Quomodo ex eo, quod Patres Augustino antiquiores necessitatem gratiae ad omnia opera salutaria confessi sunt,

quod Ecclesia semper oravit, ut infideles perducantur ad fidem et fideles perseverent in fide et bonis operibus, potuit S. Doctori in mentem venire illa recentiorum absolute antecedens praedestinatio ad gloriam? Immo quomodo, si de ordine cogitasset inter praedestinationem ad gloriam per se spectatam et inter praedestinationem gratiae ac operum salutarium, non potius ex ipsis vetustioribus Patribus et ex orationibus Ecclesiae ordinem omnino inversum intellexisset?

4°. Docebant Pelagiani, vitam aeternam reddi ut mercedem meritis humanis ac partis per vires liberi arbitrii, hinc etiam vitam aeternam praedestinari post et propter merita naturalia. Docebant Semipelagiani, ordinem exsecutionis hunc esse, ut praecedat initium in via salutis ex viribus naturalibus arbitrii, merito hoc naturali impetretur gratia ad opera salutaria, liberi arbitrii vigore perseverantibus tandem reddatur vita aeterna tamquam praemium operum salutarium. Hinc statuebant, eodem ordine praedestinari gratiam post et propter praevisum meritum initiale naturae; et vitam aeternam post et propter praevisum meritum, quod ex suo principio immediato sit quidem supernaturale, sed primam radicem et fundamentum habeat in merito naturali.

In hac doctrina tria sunt admodum distincta et diversa. *a*) Inter opera bona et vitam aeternam est nexus meriti antecedentis et praemii subsequentis; et iuxta Massilienses est etiam nexus inter merita ipsa, ut meritum unum praecedat, quo gratia impetretur ad aliud. *b*) Hic nexus non solum est in ordine exsecutionis, sed etiam in ordine praedestinationis; neque enim Deus praedestinat praemium vitae aeternae nisi consequenter ad merita praevisa. *c*) Haec merita saltem simpliciter non sunt dona Dei per gratiam; ea enim vel in se et simpliciter iuxta Pelagianos, vel initialiter et quoad perseverantiam in fide iuxta Semipelagianos pendent a solis naturalibus viribus arbitrii; ideo bona opera vel saltem initium ac fundamentum bonorum operum (ut loquitur S. Prosper ad Excerpt. VIII. Genuens.) non sunt praedestinata sed solum praescita.

Clarum est, posse quemquam haeresim positam tertio loco totam repudiare ac sentire de gratiae gratuito dono plane secundum catholicam fidem, et nihilominus affirmare, quod dicitur primo et secundo loco, quamvis repudiata illa haeresi sensus harum assertionum erit alius. Ergo si Augustinus censuit, errorem non modo esse in tertio, sed etiam in duobus prioribus per se et absolute spectatis; non satis ei erat postulare reiectionem tertii membri, sed debuit necessario fidem oppositam exigere etiam quoad primum et secundum.

Atqui *a*) quoad primum Augustinus, immo Catholici omnes concedunt ac docent, vitam aeternam dari meritis utique supernaturalibus. Unde sententiam Pelagianam hac sola ratione corrigit: « cum dicunt Pelagiani... aeternam vitam meritis nostris praecedentibus reddi, respondendum est eis. Si enim merita nostra sic intelligerent, ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia » de Grat. et lib. arb. n. 15. Immo cum certum sit, vitam aeternam esse coronam et mercedem pro meritis, non alio sensu eam posse dici gratiam gratuitam pluribus locis docet Augustinus, nisi quia merita ipsa comparantur per gratiam (ep. 194. ad Sixt.; ep. 186. n. 10. ad Paulin.; de Corrept. et grat. c. 13; de Grat. et lib. arb. cc. 8. 9.) « Ista ergo quaestio (inquit de Grat. et lib. arb. c. 8.) nullo modo mihi videtur posse dissolvi, nisi intelligatur, et ipsa bona opera nostra quibus aeterna vita redditur, ad Dei gratiam pertinere. » Nexum boni usus gratiae prioris cum collatione gratiae subsequentis, pariterque nexum meritorum cum corona aeternae vitae distincte Augustinus declarat locis descriptis supra th. LVIII. n. 2.

b) Ordinem dependentiae in donis unius ab altero prout in tempore conferuntur, eundem esse in praedestinatione, Augustinus omnino consentit, nec aliud a Semipelagianis postulat, quam ut etiam initium boni operis et perseverantiam dona gratiae, atque ideo dona praedestinata esse confiteantur. Haec demonstrata habes th. LVII. Sane quod Augustinus sive a Pelagianis sive a Semipelagianis exigit, est hoc unum, ut merita fateantur esse ex gratia et per gra-

tiam, quae non meritis humanis datur. « Si Pelagius consenserit, etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adiuvari, et sic adiuvari, ut sine illo adiutorio nihil bene velimus et agamus, eamque esse gratiam Dei per I. C. D. N. *nihil de adiutorio gratiae Dei, quantum arbitror, inter nos controversiae relinquetur* » de Grat. Christi n. 52. Vitali Semipelagiano idem Augustinus ep. 217. al. 107. n. 16. duodecim proponit capita velut plenam expressionem doctrinae catholicae contra haeresim Pelagianam et Semipelagianam: « quae tibi tenenti, inquit, *nullum omnino manet nobiscum de hac quaestione certamen.* » Atqui in illis quoque capitibus nullum reperies vestigium doctrinae de praedestinatione ad gloriam ante praevisa merita supernaturalia. Totum quod in illis ad praedestinationem referri potest, ad has duas reducitur sententias: « scimus gratiam Dei neque parvulis neque maioribus secundum merita nostra dari; » « scimus pro eis, qui nolunt credere, nos qui iam credimus, recta fide agere, cum oramus, ut credant. »

Ita etiam in Concilio plenario Carthagine habito anno 418, « in auctoritatibus Sedis Apostolicae » ad calcem epistolae Coelestini Pontificis ad Episcopos Galliae, in Concilio Arausicano II. ceterisque documentis adversus Pelagianos et Semipelagianos summa totius definitionis constituitur in doctrina de peccato originali, de necessitate gratiae ad omne bonum salutare, de necessitate gratiae etiam ad initium fidei et ad salutarem invocationem, et consequenter de gratiae eiusdem gratuitate. Totum in canonibus Arausicanis ad praedestinationis doctrinam pertinens revocatur ad haec. Canon XII: « Tales nos Deus amat, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito; » Canon XXV: « Aliquos ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, eis cum omni detestatione anathema dicimus. » « Auctoritates Sedis Apostolicae » in epistola Coelestini post expositam necessitatem et gratuitatem gratiae concluduntur verbis illis notissimis: « profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut

non audemus contemnere, ita necesse non habemus adstruere » (1).

Ex his omnibus manifestum est, praedestinationem quam Augustinus « contra novos haereticos nova sollicitudine defendit, » « cuius fidem numquam Ecclesia Christi non habuit, » « quam Scriptura evidenter loquitur, » « cuius praedicatione tantummodo subvertitur perniciosissimus error, gratiam Dei secundum merita nostra dari, » cuius denique professionem ipse ab inimicis gratiae unice postulabat, praedestinationem, inquam, ab Augustino praedicatam non alio pertinere, quam ut vindicetur gratia Dei, a qua est initium omnis boni meriti, et quae gratia ideo gratis non autem meritis datur et praedestinatur; atque ideo ut exclusis meritis naturalibus intelligantur merita, quibus datur et praedestinatur vita aeterna, esse supernaturalia parta per gratiam tum singula in se, tum quoad initium in via salutis, tum quoad perseverantiam. In hac autem doctrina nec explicite nec implicite continetur assertio praedestinationis ad coronam vitae aeternae seorsim spectatam ante et citra praevisa merita supernaturalia; immo continentur principia, ex quibus haud obscure colligitur coronam gloriae, sicut datur meritis acquisitis per gratiam, ita etiam praedestinari eisdem meritis praevisis (Cf. th. LVIII.).

(1) Haec ipsa verba Innocentius XII. die 6. Febr. 1694 citavit responsionis loco ad Doctores Lovanienses et Duacenses, qui inter alia postulaverant, a S. Sede « declarari, doctrinam de gratia per se efficaci et de praedestinatione ante praevisa merita nullis hactenus apostolicis decretis damnatam et enervatam esse.» (Vide Livin. de Meyer. Hist. de Auxil. Vindiciae l. I. c. 20.)

THESIS LXIII.

De privata S. Augustini sententia circa praedestinationem ad gloriam.

« Nulla suppetunt argumenta ad persuadendum idonea, S. Augustinum privata saltem sua opinione tenuisse et docuisse, omnes salvandos ad gloriam coelestem praedestinatos esse ex voluntate Dei antecedente praevisionem meritorum supernaturalium. »

Quamvis ex demonstratis praedestinatio, quam Augustinus adversus Pelagianos et Semipelagianos summo studio defendit, et ex cuius negatione consequens esse affirmat gratiam secundum merita nostra humana et naturalia dari, certissime non sit praedestinatio gloriae per se spectatae ante praevisa merita supernaturalia; et quamvis proinde fas non sit cum Iansenianis tam impudenter quam stolide catholicorum theologorum ac veterum Patrum sententiam de praedestinatione gloriae consequente praevisionem meritorum gratiae erroribus Semipelagianis accensere: dubitari tamen potest et inter catholicos Doctores in controversiam vocatum est, quae fuerit ipsius Augustini opinio de praedestinatione gloriae modo, quo diximus spectata. Fieri enim fortasse potuit, ut S. Doctor adversus Pelagianos et eorum reliquias tamquam dogma fidei revelatum defenderit quidem praedestinationis independentiam *a meritis naturalibus*, quemadmodum in superiori thesi demonstratum est; simul vero in huius catholici dogmatis vindicatione ea usus sit argumentorum forma iisque loquendi modis, ex quibus appareat, eum censuisse ipsam praedestinationem ad gloriam antecedere praevisionem quorumcumque meritorum etiam supernaturalium. Qua admissa hypothesi Augustinus longe alia auctoritate et ratione doctrinam Apostolicam de gratuita praedestinatione ac collatione gratiae, quam suam illam privatam opinionem defendisset; atque ideo nihil mirandum esset, quod ab adversariis Apostolicae tantum doctrinae numquam autem huius suae privatae opinionis professionem postulasset. Multi theologi censent, Augustinum hac in re a Patribus graecis et latinis ipso vetustioribus

dissentire, si ii intelligantur, ut eos intelligendos esse demonstravimus et ex ipsis eorum verbis est evidens. Alii non minoris auctoritatis omnino tuentur, ab Augustino numquam in dubium vocatam fuisse praedestinationem ad gloriam ex voluntate Dei *consequente praevisionem meritorum gratiae.*

Id argumentis probant inter ceteros Petrus de Comitibus Ordin. S. Augustini de Praed. et Reprobat. disp. 3. a. 4. sqq., et in lectione Operum Augustini exercitatissimus Carolus Ioseph Tricassinus Ord. Capuc. qui sepositis aliis quaestionibus suum ingenium et industriam omnem huic uni impendit, ut genuinam sententiam Augustini in doctrina de gratia et praedestinatione assequeretur et explicaret. Legi possunt etiam Vasquez in 1. P. disp. 89. c. 6–8; Valentia in 1. q. 23. punct. 4. §. 5; Stapleton in Rom. IX. (Antidota Apostolica T. II.); Lessius de Praed. sect. 2. et 4; Alticotius Summa Aug. T. VI. a. 3. et 4; Kilber (Theol. Wirceb. T. II.). Cf. Maffei Hist. theol. l. X.

Miror, cur theologi in hac disputatione noluerint sequi eadem principia, quae in aliis similibus quaestionibus hermeneuticis rata sunt ac fixa. Si Augustinus obscurius quandoque loquitur, iuxta principia alibi a nobis declarata (Tract. de Tradit.) videndum est, utrum considerato scopo, contextu, quaestionis statu, proprio eius modo loquendi, instituta collatione variorum locorum conciliari non possit cum communi antecedentium Patrum sententia, quorum se doctrinam sequi ipse ubique profitetur; atque ideo locutiones ambiguae quae duplicem admittunt sensum, semper essent interpretandae non contra sed iuxta doctrinam reliquorum Patrum. Si vero dissensus esset manifestus, ut prudenter conciliari non posset, tum sane non dubitarem cum Pighio, Catharino, Osorio, Camerario, Maldonato (de Praedest. q. 4.) (1), Toleto in 1. q. 23. a. 5. conclus. 2ª, Petavio (l. X. coll. IX.) reverenter ab Augustino discedere, cum haec non posset esse nisi privata eius sententia, et iuxta totam dispu-

(1) Si dubitatur, an Maldonati sint disputationes sub eius nomine editae, res de qua loquimur, satis constat testimonio Lessii (de Praed. sect. 2. n. 8.).

tationis indolem nonnisi opinando ab ipso sanctissimo auctore fuisset proposita aut proponi potuisset (cf. th. LXII.).

Ceterum relinquendo aliis suam cuique propriam interpretationem, mihi videtur undequaque clarissimum, Augustino aeque ac reliquis Patribus numquam in mente fuisse aliam rationem praedestinationis ad gloriam quam suppositis et praevisis meritis supernaturalibus. Sunt argumenta duplicis ordinis, *positiva* ex testimoniis probantibus sententiam nostram, *negativa* ex infirmitate rationum pro sententia adversa.

I. Doctrina Augustini, quoties spectat praedestinationem gloriae per se et seorsim a praedestinatione gratiae, innotescit ex sequentibus.

1°. Est principium ratum penes Augustinum, dona quae in tempore conferuntur a Deo propter merita, eodem modo propter merita praevisa praedestinari in aeternitate. Gratuitam praedestinationem donorum Augustinus unice in disputationem induxit, ut demonstraret aeque gratuitam eorundem donationem; eodem igitur sensu gratuitam censuit praedestinationem sicut donationem. Atqui fide certum est et Augustinus ubique inculcat, vitam aeternam ut coronam iustitiae reddi meritis supernaturalibus tamquam gratiam pro gratia; eodem ergo modo eam praedestinari penes Augustinum certum est (th. LVII.).

Insuper constat, Massilienses et Augustinum ipsum ante suum episcopatum constituisse hunc donationis ac praedestinationis ordinem: regnum coelorum conferri meritis; merita acquiri per gratiam Dei; gratiam impetrari per fidem; fidem denique comparari ex viribus naturae non autem per gratiam Dei. Hinc de praedestinatione eodem omnino modo sentiebant, citra controversiam regnum praedestinari ex meritis operum, haecque praedestinari ex impetratione fidei; fidem vero, cum ea non sit donum Dei supernaturale sed ex viribus naturalibus liberi arbitrii, non pertinere ad praedestinationem divinam. Iam vero hunc ordinem praedestinationis Augustinus Episcopus et propugnator doctrinae catholicae adversus Pelagianos et Semipelagianos non solum permittit, sed habet velut certissimum, dummodo corrigatur

error de initio in via salutis, ac fides ipsa et fidei initium credatur donum gratiae, quod non meritis sed gratis datur et praedestinatur (Vide demonstrationem in th. LVII. LVIII. LXII.).

2°. Verbis disertis docet Augustinus eo ipso, quod in exsecutione electio ad mercedem fit ex meritis, *electionem aeternam* seu *praedestinationem ad mercedem eandem* nullo modo posse intelligi nisi factam ex praevisione meritorum. Propterea ait, in iis locis Scripturae, ubi sermo est de aeterna electione quae non sit ex operibus (ut Rom. IX. 11.), necessario debere intelligi electionem ad illa dona, quae etiam in exsecutione conferuntur nullis praecedentibus meritis; cuiusmodi certe non est pro adultis vita aeterna, sed sunt vocatio ad fidem et aliae gratiae multiplices. Vide th. LVII. n. 3°.

Hinc sicut Chrysostomus docet, praedestinationem esse « neque a sola charitate neque a nostra virtute sed ab utrisque; » et sicut Fulgentius ait, « praeparari gratiam per misericordiam et praedestinari praemium per iustitiam » (supra th. LIX.): ita in eandem doctrinam plene consentit Augustinus. « Quos voluit Dominus, hos elegit; elegit autem, sicut ait Apostolus (Rom. XI. 4.), et *secundum suam gratiam et secundum illorum iustitiam* » Aug. serm. 100. n. 3. Sicut Epiphanius, Cyrillus, Ambrosius etc. illud Matth. XX. 23. « quibus paratum est a Patre meo, » explicant de regni praeparatione pro laboribus, virtutibus, meritis (supra l. c.): eodem sensu interpretatur etiam Augustinus in Ps. 126. n. 5. « Aliis paratum est a Patre meo (humilibus, non superbis)... et *vos alii estote, et vobis paratum est.* » Sicut alii Patres communi sententia docent, praemia non esse praedestinata nisi in praescientia meritorum (supra l. c.): ita Augustinus consentit in eandem doctrinam. « Quia (propositum Dei) manet ut iustificet credentes, *ideo invenit opera quae iam eligat ad regnum coelorum*..... Unde quod dictum est (Eph. I. 4.), *quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video, quomodo sit dictum nisi praescientia* » ad Simplic. l. I. q. 2. n. 6.

3°. Idem probatur ex modo, quo Augustinus censuit numerum praedestinandorum ad gloriam, formaliter specta-

tum ut numerum, esse quidem antecedenter determinatum; sed qui homines beato huic numero inserantur, seu ut dici solet, numerum materialiter spectatum pendere ex praevisis meritis singulorum. Hinc etiam docet, consummationem praesentis oeconomiae futuram esse ex consilio divino citius vel tardius, prout magis minusve sollicita fuerit cooperatio hominum ad complendum praedestinatum numerum Sanctorum. En verba disertissima Augustini in ipso libro de Corrept. et grat., in quo adversarii potissimum reperisse sibi visi sunt praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita. « Certum esse numerum electorum, inquit, neque augendum neque minuendum quamvis et Ioannes Baptista significet, ubi dicit: facite ergo fructum dignum poenitentiae... potens est enim Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae (Matth. III. 8.), ut ostendat *sic istos esse amputandos, si non fecerint fructum, ut non desit numerus*, qui promissus est Abrahae; tamen apertius in Apocalypsi (III. 11.) dicitur: tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. *Si enim alius non est accepturus, nisi iste perdiderit; certus est numerus* » De Corrept. et gr. n. 39. Clarius eundem sensum explicat in libello de Bono viduit. scripto anno 414 iam fervente disputatione adversus Pelagianos (cf. ib. n. 21.). Hortatur viduas n. 28: « non vos ab hoc studio.... frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistat genus humanum, si omnes fuerint continentes? *Quasi proter aliud retardetur hoc saeculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille Sanctorum, quo citius impleto profecto nec terminus saeculi differetur.* » Iterum in libro quem scripsit iam Episcopus de Bono coniug. n. 10: « *utinam omnes hoc vellent* (cõntinentes esse), dumtaxat in charitate de corde puro et conscientia bona et fide non ficta; *multo citius Dei civitas compleretur, et accelararetur terminus saeculi.* »

4°. Augustini fidelissimi interpretes S. Prosper et S. Fulgentius falsum esse dicunt, ex mente Augustini cuiquam negari praedestinationem ad vitam aeternam voluntate Dei antecedente praevisionem ruinae et impoenitentiae; et consequenter etiam docent, Deum « praedestinasse ad regnum,

quos ad se praescivit misericordiae praevenientis auxilio redituros et in se misericordiae subsequentis auxilio esse mansuros.» Vide testimonia supra th. LV. n.° II. 4°; th. LIX.

II. Examinandus est valor argumentorum, quibus sententia contraria Augustino tribuitur, eorumque inefficacia demonstranda.

1°. Expendemus methodum demonstrationis, qua necessario utatur oportet, quisquis evincere velit, ab Augustino doceri non solum gratiae vel gratiae simul et gloriae, sed gloriae per se spectatae praedestinationem nulla supposita praevisione meritorum supernaturalium; hic enim unice verus est status quaestionis. Itaque nihil plane efficient adversarii, nisi demonstraverint: *a*) in testimoniis, quae ex Augustino proferuntur, non agi de praedestinatione gratiae fidei, bonorum operum et perseverantiae, sed de praedestinatione gloriae; *b*) non esse sermonem in complexu de tota serie effectuum praedestinationis a prima gratia usque ad gloriam; hoc enim modo complete spectatam praedestinationem ab aliquo merito pendere, soli Semipelagiani affirmare possunt (th. LVII.): sed demonstrent oportet, inter praedestinationem gloriae per se spectatam et inter praedestinationem gratiae ex mente Augustini esse hunc ordinem, ut praedestinatio gloriae antecedens et absoluta sit principium et norma praedestinationis meritorum ac gratiarum. *c*) Necesse est ostendant, excludi ab Augustino in praedestinatione gloriae opera sensu catholico supernaturalia; non autem solum opera vel in se naturalia vel in suo initio pendentia a merito naturali, cuiusmodi Semipelagiani admittebant. Necesse vero est haec demonstrare ex claris verbis Augustini, quia S. Doctor pro indole controversiae cum Pelagianis et Semipelagianis praedestinationem semper intelligit praedestinationem gratiae vel gratiae simul et gloriae; opera autem excludit sensu haereticorum accepta, quae scilicet vel immediate vel mediate pendeant ex solis naturalibus viribus liberi arbitrii (th. LXII.). Unde numquam valet praesumptio sed in locis singulis demonstratione opus est, si persuadere velis Augustinum alicubi loqui de praedestinatione gloriae seorsim, et ab ea excludere praevisionem meritorum gratiae; praesum-

ptio enim semper militat pro parte contraria eo ipso, quod indoles totius controversiae et universa S. Doctoris intentio ac contentio gratuitatem gratiae et exclusionem meritorum naturalium unice spectabat. « Audi et intellige, *non ex operibus* dictum est (Eph. II. 9.) *tamquam tuis ex te ipso tibi existentibus*, sed tamquam his in quibus te Deus finxit, id est formavit et creavit... non illa creatione qua homines facti sumus, sed eâ, de qua ille dicebat qui utique iam homo erat: cor mundum crea in me Deus... Itaque, carissimi, si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita aeterna, quae bonae vitae redditur, Dei gratia est, et ipsa etiam gratis datur, quia gratis data est illa cui datur. Sed illa cui datur, tantummodo gratia est; haec autem quae illi datur, quoniam praemium eius est, gratia est pro gratia, tamquam merces pro iustitia » de Grat. et lib. arbit. n. 20. Denique *d*) non satis est ostentare doctrinam Augustini, quod suppositâ iam praedestinatione a prima gratia usque ad coronam, infallibiliter consequitur in tempore exsecutio et ipsa donatio vocationis efficacis, iustificationis, perseverantiae, vitae aeternae. Quis enim hoc neget, nisi qui negaret infallibilitatem divinae praescientiae et praedestinationis? Nominatim non sufficit ostendisse, iuxta Augustinum praedestinatos omnes infallibiliter perseverare; qui enim non perseverant, certe non sunt praedestinati: « ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt » S. Prosper ad Obiect. III. Gallorum. Sed ut aliquid conficiatur, ostendendum est, propter *antecedentem absolutam* praedestinationem ad gloriam velle Deum dare fidem, bona opera, perseverantiam. Quod qui ab Augustino affirmari persuadere posset, simul etiam illum sibi contradicere demonstrasset. Etenim ad quaestionem, cur Deus uni det gratiam fidei, alteri non det; uni det donum perseverantiae, alteri non det; cum tamen spectata voluntate secundum amplitudinem omnipotentiae posset dare omnibus, spectata vero dignitate recipientium nullum praecedat meritum ante primam gratiam, et praecisione facta a donis gratiae sint omnes indigni: ad hanc inquam quaestionem Augustinus numquam respondet

aliud, quam se id ignorare (cont. Iulian. l. IV. c. 8; de Corrept. et grat. c. 8; de Dono persev. cc. 9. 11. 13. etc.). At vero contradictio est manifesta docere, causam cur uni detur, alteri non detur perseverantia, esse antecedentem praedestinationem ad gloriam vel huius negationem, et simul omni data opportunitate asserere, se ignorare causam cur detur vel non detur. Qui hanc tenet sententiam de absoluta antecedente praedestinatione gloriae, ex qua consequatur praedestinatio et distributio gratiae, is profiteatur oportet, se optime scire causam, quam Augustinus ait se ignorare; sed ignorare, cur Deus hunc praedestinet antecedenter ad vitam, illum non praedestinet, quod Augustinus, si praedestinatio gloriae seorsim spectetur, numquam dicit se ignorare, sed immo optime se scire satis declaravit. Vide supra p. 559. 560.

Iam vero in testimoniis omnibus, quae ab auctoribus interpretationis nobis contrariae prolata sunt vel proferri possunt, Augustinus agit de praedestinatione gratiae vel de tota serie effectuum praedestinatorum in complexu a prima gratia usque ad gloriam; et gratuitatem praedestinationis semper intelligit omnino eandem ac ipsius iam donationis et exsecutionis in oppositione ad errorem Pelagianum et maxime Semipelagianum, adeoque ad exclusionem meritorum quae vel in se vel in suo initio sint naturalia.

2°. Argumenta quorundam theologorum ex principiis hucusque declaratis primo statim intuitu intelliguntur ad rem non pertinere; unde de iis neque opus esset dicere. Sic Gonetus (disp. II. §. 5.) promittens se velle « mentem et doctrinam huius S. Doctoris operosius inquirere et diligentius investigare, » profert unum argumentum et tria testimonia. Argumentum est: Massilienses testibus Prospero et Hilario in epistolis ad Augustinum defendebant sententiam de praedestinatione post praevisa merita, et improbabant sententiam Augustini de praedestinatione. Augustinus tamen suam doctrinam oppositam Massiliensibus inculcat in libris de Praed. SS. et de Dono persever. Vide responsionem supra in th. LXI. LXII. De testimoniis disertis ex Augustino adferri solitis, mox dicemus; quae vero Gonetus citat nempe efficacissima, hic statim expediri possunt. Testimonium 1um ex

l. de Corrept. et gr. c. 6: « Apostolos debemus intelligere electos *per misericordiam*, Iudam per iudicium; illos ergo elegit *ad obtinendum regnum* suum, istum ad effundendum sanguinem suum. » Testimonium 2um ex l. de Grat. et lib. arbit. c. 9: « cum posset dicere Apostolus: stipendium iustitiae vita aeterna, maluit dicere: gratia autem Dei vita aeterna (Rom. VI. 23.), ut hinc intelligeremus, *non pro meritis nostris Deum nos ad aeternam vitam, sed pro sua miseratione perducere.* » Res est per se clara, et si in citandis verbis Augustini perrexisset paulo ulterius, etiam caecus vidisset, hic agi non tam de praedestinatione quam de exsecutione, in qua merita supernaturalia affirmantur et sola naturalia negantur; prosequitur enim S. Augustinus: « *numquid non corona bonis operibus redditur?* Sed quia ipsa bona opera ille in bonis operatur.... *ne sibi tribuendo quod bene operantur, de bonis tamquam suis extollantur operibus.* » Testimonium 3um et ultimum citat Gonetus velut Augustini ex c. 28 « Soliloquiorum animae ad Deum, » in quo sermo est de tota praedestinationis serie, cui sane nulla praesupponuntur merita. Sed non est necesse verba referre, cum quaestio nobis sit de sententia Augustini, non vero auctoris anonymi, qui haec Soliloquia scripsit certe non ante saec. XIII. post editum Cap. « *Damnamus* » Concilii Later. IV. anno 1215. (cf. Soliloq. c. 32.).

His levissimis praetermissis respondebimus potius ad duplex argumentum, quod duci solet ex doctrina Augustini de « massa damnata, » et ex eius appellatione ad gratuitam praedestinationem parvulorum. Ad hoc ultimum quod spectat, Augustinus numquam inducit exemplum parvulorum, ut ostendat modum praedestinationis adultorum ad gloriam per se spectatam. Quoties eo exemplo utitur, directe agit de gratuita collatione gratiae baptismi et per hanc regni coelorum nullis praecedentibus meritis parvulorum; atque hinc concludit gratuitam vocationem et collationem gratiae pro adultis. Loquitur ergo de ordine exsecutionis, ubi certum est, vitam aeternam tribui adultis ut coronam iustitiae pro meritis supernaturalibus; ac propterea exemplum infantium non potest valere, neque adhibetur ab Augustino

nisi ad declarandam gratuitatem gratiae tum in collatione tum hoc ipso etiam in praedestinatione. « Ex ore quippe infantium et lactentium suam (Deus) perficit laudem, ut quod in his videmus, quorum liberationem bona eorum merita nulla praecedunt, et in his quorum damnationem utrisque communia originalia sola praecedunt, hoc et in maioribus fieri nequaquam omnino cunctemur; id est non putantes, vel *secundum sua merita gratiam cuiquam dari*, vel nisi suis meritis quemquam puniri » Don. persev. n. 25. In eundem sensum constanter loquitur Augustinus ep. 186. n. 12; de pecc. merit. et remiss. l. I. n. 29. 30; contr. duas epp. Pelagian. l. II. n.11.sqq.; contr. Iul. l. IV. n. 45; de Don. persev. n. 21. 27. 28.; Op. Imperfect. l. I. n. 38.

Ad argumentum alterum sufficit exposuisse doctrinam Augustini de « *discretione a massa damnata,* » ut intelligatur, ibi semper agi aequo modo tum de collatione tum de praedestinatione gratiae, vel gratiae simul et gloriae, et de tota serie gratiarum in complexu a primo initio usque ad perseverantiam et gloriam. *Massa* vel aliquando *conspersio damnata* h. e. rea damnationis dicuntur ab Augustino omnes infecti peccato vel originali vel personali (desumpto nomine ex Rom. IX. 21.). Unde repugnat, ut ab hac massa quispiam liberetur nisi misericordia indebita; non enim potest liberari nisi per gratiam, quae est principium omnis meriti in via salutis. Duplex vero consideratur discretio ab illa *massa damnationis:* una temporaria eorum, qui iterum suis peccatis in eam relabuntur; alia completa eorum, qui perseverant usque in finem. « Vocati fuerant, et vocantem secuti, ex impiis iustificati et per lavacrum regenerationis renovati.... Vera sunt haec, *secundum haec omnia ex nobis erant;* verumtamen *secundum aliam quandam discretionem non erant ex nobis;* nam si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum » Don. persev. n. 21. Iam quaeso cum praedestinatione ad gloriam ante praevisa merita supernaturalia quid habet commune haec doctrina penes omnes Catholicos certissima, quod nemo a statu peccati et reatu damnationis eruitur nisi indebita misericordia et gratia Dei? et quod si tota series beneficiorum Dei in praedestinatis consideretur,

nec initium nec progressus et perseverantia potest cum Pelagianis et Semipelagianis constitui in meritis humanis; cum non bonum sed malum meritum praecedat, et subsequentia merita ipsa sint dona Dei per gratiam. « Nam quis nos, nisi qui venit quaerere et salvare quod perierat, ab illa perditionis massa et concretione discernit?... Quis enim te discernit? Ubi si dixerit homo: fides mea, voluntas mea, bonum opus meum; respondetur ei: quid enim habes, quod non accepisti; si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Hoc utique totum ideo, non ut homo non glorietur, sed ut qui gloriatur, in Domino glorietur.... Non quia bona opera frustrantur, cum Deus reddat unicuique secundum opera eius.... sed quia opera ex gratia, non ex operibus gratia.... nec ipsa fides esset in nobis, nisi Deus unicuique partiretur mensuram fidei » Aug. ep. 186. ad Paulin. n. 4; cf. ep. 196. n. 21. 22; Enchirid. c. 99. etc.

3°. Singula testimonia quae ex Augustino obiici solent vel possunt, non est nobis animus examinare. Sed ut ex principiis hactenus expositis modus facillimus intelligatur verae interpretationis; speciminis gratia placet periculum facere in testimonio celebri ex l. de Corrept. et gratia c. 7. n. 13, quod pro sententia adversa omnium clarissimum, in nostra difficillimum existimari solet. « Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium, quod et procuratur eis audiendum evangelium, et cum audiunt credunt, et in fide quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant; et si quando exorbitant, correpti emendantur, et quidam eorum etsi ab hominibus non corripiantur, in viam quam reliquerant, redeunt; et nonnulli accepta gratia in qualibet aetate periculis huius vitae mortis celeritate subtrahuntur. Haec enim omnia operatur in eis, qui vasa misericordiae operatus est eos, qui et elegit eos in Filio suo ante constitutionem mundi per electionem gratiae; si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia. Non enim sic sunt vocati, ut non essent electi; propter quod dictum est, multi enim vocati, pauci electi: sed quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto et electi sunt per electio-

nem, ut dictum est, gratiae, non praecedentium meritorum suorum, quia gratia illis est omne meritum. »

Iam iuxta regulas superius descriptas examinetur sensus huius testimonii, quod, ut dixi, ceteris clarius favere videtur adversariis. Imprimis in toto contextu numquam consideratur gloria per se et seorsim spectata; unde etiam nulla est mentio ordinis inter praedestinationem gloriae et praedestinationem gratiae (cf. regulas *a. b.*). Sed spectatur tota series praedestinationis in aeterna praescientia et praeparatione Dei: « qui gratiae largitate discreti sunt; » « elegit eos ante mundi constitutionem. » Ulterius sicut effectus ab aeterno praesciti sunt et praeparati (1), ita infallibiliter consequuntur in exsecutione temporaria: « non est dubium, quod et procuratur eis audiendum evangelium etc. » (cf. regulam *d.*). Quinam sit ordo in illa discretione per gratiae largitatem complexe spectata; utrum antecedenter praedestinet Deus ad coronam et consequenter ad merita, an potius ordine inverso, Augustinus verbis quidem citatis non declarat: si vero ex principiis eius aliunde compertis hoc quaeratur, apparet quid dicendum sit, ex demonstratis initio huius theseos, et apparet clarissime ex consequentibus in hoc ipso loco, quem interpretamur. Ad interrogationem enim, quare aliqui aliquandiu bene viventes non sint electi, non respondet: quia electio ad gloriam facta est antecedente voluntate, et ideo se id nescire; sed respondet, ideo non esse illos inter electos, quia « Deus novit eos perseverantiam non

(1) Praescientiam quam Augustinus intelligit in praedestinatione, clarius explicat in loco omnino parallelo (in Io. tract. 45. n. 13.). « Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Hanc vocem non negligit proprius, non audit alienus; nam et ille (Christus) hoc ei (omni credenti) praedicat, ut perseveret apud ipsum usque in finem; sed non apud eum perseverando non audit hanc vocem... Si de his est, qui praedestinati sunt, *et errorem ipsius Deus praescivit et conversionem futurum;* si aberravit, redit ut audiat illam vocem pastoris et sequatur dicentem: qui perseveraverit etc. Bona vox, vera, pastoralis, ipsa est vox salutis in tabernaculis iustorum... Tentatio accidit, persevera usque in finem, quia tentatio non perseverat usque in finem. Usque in quem finem perseverabis? quousque finias viam... Quando enim finiatur via, nescis, *sed tamen scit ille* » etc.

habere, et praescit esse casuros. » Ad quaestionem contra, quare Deus eis perseverantiam non dederit, cum profecto absolute volendo id potuisset, non respondet, quia eos antecedenter non praedestinavit ad vitam; sed si hoc, inquit, a me quaeratur, « me ignorare respondeo » (cf. regulam *d.*). Porro electio haec plene spectata h. e. ab electione ad primam gratiam usque ad electionem ad perseverantiam et gloriam, utique nulla habet opera antecedentia, quae esse non possent nisi naturalia; nam opera supernaturalia, ut expresse declaratur, sunt ipsamet in serie praedestinatorum effectuum: « per electionem gratiae *non praecedentium meritorum suorum, quia gratia illis est omne meritum.* » Haec vero operum naturalium exclusio, a quibus pendeat saltem initialiter praedestinatio et donatio, scopus est princeps totius huius loci (cf. regulam *c.*). Simili plane modo principia posita applicari possunt ac debent ad solvendas difficultates, quae ex S. Augustini aliis textibus promoveri consueverunt (Vid. Tricassin. in Opere de Praedest.).

Quam sit difficile demonstrare, doctrinam de praedestinatione gloriae ante praevisa merita gratiae ex Augustini placitis esse, exemplo est magnus Petavius. Per plura continenter capita hanc telam texuit et retexuit l. IX. de Deo c. 6. sqq. Iam statim in ingressu c. 6. n. 1. non satis discernit duo haec, *primum* quod Deus praedestinet gloriam certis hominibus, omnibus scilicet salvandis, voluntate antecedente praevisionem meritorum, qua praedestinatione posita iisdem demum merita et gratias efficaces praedestinet; *alterum* quod Deus « ad gloriam *ob merita* decernendam nullis adductus est meritis. » Illud prius de quo solo inter Catholicos potest esse disputatio, Petavius nullo modo demonstravit esse ex Augustini sententia; hoc alterum nemo nisi absurde negaret (1). Quis enim fingat, ad decernendam collationem glo-

(1) Optime haec duo distinguit Card. Toletus in 1. q. 23. a. 5. conclus. 2ª. « Si vero rationem petas proximam, quare hunc elegit, non illum; dico, quia in illo opera bona, in hoc mala praevidit. At si rursus: quare propter bona opera eligit, propter mala reprobat? dico, quia sic voluit et statuit; tamquam ergo iustus facit... Vide *supremam* rationem divinam voluntatem liberam; vide *proximam* opera bona vel mala praevisa. »

riae ob merita Deum adductum esse aliis quibusdam salvandorum meritis? Solum posset dici Deus meritis Christi Redemptoris adductus ad gloriam decernendam ob merita hominum salvandorum, de quo Christi merito hic non agitur. Ab hac confusione duplicis quaestionis diversae etiam Suarez (l. I. c. 8. n. 26.) aliique non sunt immunes, ac si hoc, quod Deus nullis meritis adductus est ad gloriam tamquam praemium nostrorum meritorum decernendam, esset iam praedestinatio ante praevisa merita. Immo contrarium plane est inferendum; qui enim nullis permotus meritis sed mero suo beneplacito vult dare coronam sub conditione legitimi certaminis, hoc ipso coronam non praedestinat absolute nisi supposito legitimo certamine. Praeterea Petavius quasi facti poenitens inde a cap. 12° ipsemet concedit et tuetur, Augustinum non gloriam per se spectatam sed gratiam simul et gloriam designare ut terminum praedestinationis, ubi eam negat factam ex ullis meritis praedestinatorum. Ac tandem plane fatetur: « ex Augustini sententia verius putamus, gloriam non praecise absoluteque, sed tamquam praemium atque ex meritis, quae certo futura praescivit, pendentem et cum illis ordinatam destinasse Deum » l. IX. c. 15. n. 1. At enim Augustinum non raro considerata tota serie effectuum praedestinatorum, hanc a nullo merito pendere adversus Pelagianos et Semipelagianos docuisse, nemo nostrum dubitat; inde vero consequi, quod S. Doctor gloriam per se spectatam, voluntate antecedente praevisionem meritorum praedestinatam esse putaverit, negamus, et Petavius ipse tandem negare videtur, cum concedit minus consentire cum Augustino, « qui decerni a Deo gloriam absolute hoc est cum nulla meritorum serie connexam et contextam arbitrantur » l. c.

THESIS LXIV.

De sententia S. Thomae circa praedestinationem gloriae per se et seorsum spectatam.

« Quamvis praedestinatio, quatenus complete spectata est *ratio transmissionis in finem vitae aeternae*, iuxta S. Thomam immo iuxta doctrinam catholicam nulla possit supponere merita antecedentia: ex ipsa tamen S. Thomae doctrina deducitur, praedestinationem ad gloriam per se et seorsum spectatam esse *ex voluntate Dei consequente*, quae supponat merita supernaturalia praevisa tamquam rationem praedestinationis ad gloriam vitae aeternae. »

Haec nostra thesis sicut et praecedens per se hermeneutica est; plurimum tamen conferet non solum ad historiam theologiae, sed etiam ad ipsam doctrinam dogmaticam collustrandam. Quamvis in hoc quem indicavimus, sensu S. Thomae defendendo auctores habeamus gravissimos, inter quos nomino Gregorium de Valentia in 1. q. 23. puncto 4. §. 5; Gamachaeum veteris Sorbonae insignem theologum in h. l. S. Th. c. 7; Petrum de Comitibus Augustiniensem de Praed. et Reprob. disp. 3. a. 8: modum tamen ac normam interpretationis nostrae non aliunde quam ex scriptis ipsius Angelici Doctoris adsciscemus. Eandem fere ac in eruendo vero sensu Augustini sequentes methodum, proponemus etiam hic primum claram auctoris doctrinam, cui nostra interpretatio obscuriorum locorum innititur; deinde singillatim examinabimus illas Angelici Doctoris sententias, ex quibus doctrina contraria consequi videri posset.

I. Doctrina clarissima et nulli ambiguitati obnoxia in scriptis S. Doctoris haec est.

1°. S. Thomas praedestinationem *simpliciter* dictam numquam intellexit praedestinationem gloriae per se spectatam, sed constanter praedestinationem omnium effectuum in complexu a prima gratia usque ad salutem completam; ut ipsemet diserte declarat. Ita complete sumptam praedestinationem considerat in tota quaestione 23. P. I, ut patet imprimis ex ipsa definitione: « ratio (in mente divina) *transmissionis* creaturae rationalis *in finem vitae aeternae* nomi-

natur praedestinatio » (a. 1. cf. a. 2.). Idem clarissime exprimit verbis disertis: « praedestinatio importat respectum *ad gratiam* ut causa ad effectum » (a. 2. ad 4.); « praedestinatio includit voluntatem conferendi *gratiam et gloriam* » (a. 4.); « sub ordine praedestinationis cadit, *quidquid hominem promovet ad salutem* » (a. 8. cf. a. 3. ad 2, et totum a. 5.). Eodem modo de praedestinatione complete spectata agit S. Th. de verit. q. 6; contr. gent. l. III. c. 163; 1. dist. 40. et 41. Hoc sensu acceptae praedestinationis negat utique et negant omnes Catholici esse aliquam causam meritoriam ex parte nostra.

At 2° quoties Angelicus considerat praedestinationem ad gloriam per se et in comparatione cum praedestinatione ad gratiam, toties affirmat, praedestinari gloriam utpote mercedem et coronam consequenter ad merita praevisa; hancque doctrinam non modo proponit, sed etiam argumentis probat in commentario in Rom. VIII. verbis, quae descripsimus th. LVII. n. 4. Locum huic parallelum habet in Eph. I. lect. 1. (p. 92. ed. de Rubeis). « Sciendum est, quod effectus sunt ratio voluntatis divinae ex parte voliti (intellige iuxta dicta p. 572-575.): ita scilicet, quod *effectus prior sit ratio ulterioris;* sed tamen cum venitur *ad primum effectum, non potest ultra assignari aliqua ratio* illius effectus, nisi voluntas divina... Ergo *secundum hunc modum* nec praedestinationis potest ex parte creaturae ratio aliqua assignari, sed solum ex parte Dei. Nam effectus praedestinationis sunt duo *scilicet gratia et gloria.* Effectuum autem, qui ad gloriam ordinantur, *potest quidem ex parte voliti assignari ratio,* scilicet gratia; puta Petrum *coronavit, quia legitime certavit, et hoc quia fuit firmatus in gratia*: sed gratiae, quae est primus effectus, non potest aliqua ratio assignari ex parte hominis, quae sit ratio praedestinationis, quia hoc esset ponere, quod principium boni operis sit in homine ex se ipso et non per gratiam, quod est haeresis Pelagiana. »

Ait itaque S. Thomas: *a*) eo ipso quod ratio effectus alicuius potest assignari in exsecutione, eadem potest etiam assignari in praedestinatione. Nam ex eo quod in exsecutione Petrus coronatur propter legitimum certamen, probat

etiam in praedestinatione unum effectum esse rationem alterius. Ergo iterum sicut probavimus (th. LVII. l. c.) S. Thomas eundem docet esse ordinem praedestinationis et exsecutionis respectu antecessionis et subsecutionis meriti ac praemii, ac proinde gloriam sicut datur propter merita acquisita, ita praedestinari propter merita praevisa. *b*) Si praedestinatio consideretur prae singulis effectibus, docet Angelicus, effectum priorem esse rationem *ulterioris:* gratia est ratio meriti, meritum ratio praemii; *primi* autem effectus nulla potest esse ratio ex parte hominis. *c*) Hoc solum quod primi effectus non datur ratio, causa est, cur totius praedestinationis in complexu spectatae *simul prae gratia et gloria,* nulla potest asseri ratio ex parte hominis, quin dicatur gratia propter merita nostra naturalia dari (vide th. LVIII.). Igitur totius praedestinationis in complexu spectatae nulla est ratio praeter misericordem voluntatem Dei, praedestinationis ad gloriam seorsim spectatae ratio est etiam ex parte voliti, sunt videlicet eius ratio merita supernaturalia praevisa.

3°. Quamvis primi effectus praedestinationis h. e. primae gratiae non possit esse ratio seu causa meritoria ex parte hominis, ut nempe gratiam recipiat; est tamen iuxta doctrinam Angelici ex culpa hominis, quod effectum praedestinationis non recipit: ac proinde in omnibus reprobatis adultis, quod non sint praedestinati, culpa ipsorum est. Deus enim vult omnes homines salvos fieri, et ex hac voluntate vult omnibus dare gratiam, ut sint praedestinati et salventur: qui vero gratiae oblatae finaliter resistunt, ii omnes et soli sunt reprobi. Proinde inter praedestinatos et reprobatos discretio non fit voluntate antecedente, qua Deus omnes vult inter praedestinatos et salvandos, sed voluntate consequente praevisionem boni meriti in cooperantibus cum gratia, et mali meriti in resistentibus gratiae. Audiatur S. Thomas. « Cum in finem ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinae gratiae, sine qua etiam nullus potest habere ea, quae sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio, perseverantia, potest alicui videri, quod non sit homini imputandum, si praedi-

ctis careat, praecipue cum auxilium divinae gratiae mereri non possit, nec ad Deum converti nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur, quod ab alio dependet. Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi, manifestum est....... Ad huius dubitationis solutionem considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii (nudi) divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit; *potest tamen se ipsum impedire, ne eam recipiat... Deus enim quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; vult enim omnes homines salvos fieri et ad cognitionem veritatis venire, ut dicitur 1. Tim. II. 4. Sed illi soli gratia privantur, qui in se ipsis gratiae impedimentum praestant;* sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliquid mali sequatur, licet videre non possit, nisi lumine solis praeveniatur » S. Th. cont. gent. III. c. 159. Cf. in Io. VI. l. V. ed. de Rubeis T. III. p. 572. Vide th. LVIII. n. 4.

4°. Disertis verbis S. Thomas declarat, in praedestinatione includi praevisionem operum, quatenus disponunt ad gratiam sanctificantem, et quatenus merentur gloriam coelestem; atque ideo in praedestinatione includi *voluntatem consequentem*. Quaerit. 1. dist. 41. q. 1. a. 3, « utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis » ? In responsione primum declarat, sensum quaestionis non esse, utrum scientia et voluntas divina in se spectata habeat causam; sed « utrum effectus voluntatis divinae seu volitum procedat ex aliqua causa, quam Deus praescivit ab aeterno, quae ratio voliti dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus » ? Tum progreditur ad solutionem difficultatis. « Ad duplicem effectum praedestinationis (gratiam et gloriam) diversimode se habet nostra operatio, *quia opus meritorium informatum gratia est causa meritoria gloriae;* sed opus bonum praecedens gratiam non est causa meritoria eius, sed solum dispositio quaedam. Unde patet, quod praedestinatio (actus divinus in se) causam non habet, *sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationalis et iusta dicitur.* » Secundum haec ibid. ad 5. ait: « in intellectu praedestinationis includitur *voluntas consequens, quae respicit*

opera, non quasi causam voluntatis (ut est in se), sed *sicut causam meritoriam gloriae et sicut praeparationem ad gratiam* » (supra th. LVIII. n. 2.). Sicut igitur sine ulla dubitatione multis in locis docet S. Thomas, voluntate antecedente praevisionem operum velle Deum omnes homines salvos fieri (cf. p.472. 473.), quae iam ipsa doctrina cum praedestinatione ad gloriam absolute antecedente consistere (th. LIX.) nequit: ita etiam diserte declarat, praedestinationem pertinere *ad voluntatem consequentem, quae respicit opera sicut causam meritoriam gloriae.* Ne vero Angelicus se ipsum in operibus sequentibus correxisse dicatur, idem omnino docet in Summa 1. q. 23. a. 5. « Nihil prohibet, aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris secundum rationem causae finalis, *priorem vero posterioris secundum rationem causae meritoriae:* sicut si dicamus, quod Deus *praeordinavit* se daturum alicui *gloriam ex meritis,* et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. » Ubi advertas discrimen maximum, quo loquitur de praeordinatione *gloriae ex meritis*, et de praeordinatione *gratiae, ut homo mereretur gloriam;* non enim ait, Deum praeordinasse gratiam ex *absoluta* intentione gloriae ; sed gloriam esse hominibus praefixam, ut ipsi mererentur, et ex hac intentione conditionata Deum eis praedestinasse gratiam.

II. In textibus allatis S. Thomas distincte loquitur de praedestinatione ad gloriam per se et seorsum spectata in comparatione cum praedestinatione ad gratiam, atque illam esse consequentem ad merita gratiae praevisa disertissime et clarissime docet. Nihilominus non desunt aliquot textus in scriptis S. Doctoris, qui per se spectati videri possunt praecedentibus repugnare, nisi prae oculis habeatur constans eius modus cum Augustino considerandi praedestinationem ad gratiam, vel complete ad gratiam simul et ad gloriam. Inquiremus primo verum sensum in iis locis, quae a Goneto (disp. II. §. 6.) ad demonstrandam suam sententiam de praedestinatione absolute antecedente adferuntur. Tum examinabimus alia quaedam doctrinae capita, quae penes S. Thomam occurrunt, ac nostrae interpretationi adversari videntur.

1°. Testimonia inducta a Goneto si in contextu legantur, non praeseferunt ullam difficultatem, quamvis ipse affirmet, in iis S. Thomam gratuitam praedestinationem ad gloriam ita expresse docuisse, « ut de eius mente dubitare sit in media velut luce caecutire. »

1um *Testimonium* citatum a Goneto ex 1. q. 23. a. 5. ad 3. ad quod reliqua reducuntur, paulo diligentius declarabimus. Verba S. Thomae sunt: « quare hos elegit ad gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. » At vero si haec verba, ut obiiciuntur extra contextum, accipiantur de voluntate Dei antecedenter praedestinante ad gloriam per se et seorsim a praedestinatione gratiae ac meritorum; continerent doctrinam intolerabilem, qua cum Calvino diceretur reprobatio positiva ad poenam aeternam aeque ac praedestinatio ad gloriam non habere rationem ex parte reproborum, sed esse ex antecedente Dei voluntate. Dico de *reprobatione positiva* ad poenam S. Thomas debet intelligi; declarat enim diserte hoc ipso in loco: « voluit Deus in hominibus suam repraesentare bonitatem, quantum ad aliquos quos reprobat, per modum iustitiae *puniendo.* » Hoc vel unum satis est, ut praecisione facta a contextu certissime concludamus, non posse huius loci illum esse sensum, qui in obiectione supponitur. In contextu autem totus hic art. 5. non solum non docet praedestinationem ad gloriam per se spectatam nullis suppositis meritis supernaturalibus, sed diserte docet contrarium. Declarat: *a*) « sicut Deus salvos nos fecit, ita praedestinavit salvos nos fieri, » i. e. eodem modo et ordine quo in exsecutione salus non est ex nostris operibus, etiam praedestinatio salutis non est ex operibus. Unde *b*) « effectum praedestinationis possumus considerare dupliciter: uno modo *in particulari,* et sic nihil prohibet *aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius....* sicut si dicamus quod Deus *praedestinavit se daturum alicui gloriam ex meritis...* et gratiam ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari effectus praedestinationis *in communi, et sic impossibile est, quod totus effectus praedestinationis habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in*

homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. » Hoc altero modo prae omnibus effectibus in communi considerat hic, ut alibi semper, praedestinationem, ut excludat merita omnia, quae sint extra gratiam praedestinatam tamquam causa ipsius gratiae; videlicet merita Origenistarum in praeexistentia animarum, merita Pelagianorum naturalia, merita Semipelagianorum, quae conditionate futura fingebantur mereri gratiam (supra p. 456.). *c)* Sicut praedestinationem considerat S. Thomas in omnibus gratiis, quibus Deus hominem perducit ad vitam aeternam; ita spectat in reprobatione ex parte Dei duo, reprobationem formaliter dictam scilicet destinationem ad poenam aeternam, et permissionem peccatorum non sane tamquam medium a Deo ordinatum ad hominem perducendum in interitum, sed quatenus absolute posset Deus efficere, ut peccata non fierent (1); et si peccata non fierent, reprobatio formaliter dicta non sequeretur. « Sicut praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam; ita reprobatio includit voluntatem *permittendi* aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa » ibid. a. 3. Reprobatio igitur tota est voluntatis consequentis; antecedente enim voluntate vult Deus omnes homines salvos fieri (2). Praedestinatio supponit voluntatem antecedentem conditionatam, ut omnes salvi fiant; sed includit voluntatem absolutam consequentem, qua Deus vult non modo gratiam praevenientem sed liberum effectum gratiae, scilicet meritum bonum et perseverantiam in bono et propter meritum coronam gloriae: « in intellectu praedestinationis includitur *voluntas consequens quae respicit opera... sicut causam meritoriam gloriae et sicut praeparationem ad gratiam* » (praeparationem ad gratiam iustificantem, per liberum consensum sub gratia actuali) 1. dist. 41. q. 1. a. 3. ad 5; « nec praedestinatio frustrari potest, *quia praescitum est a Deo, quod iste tali causa et tali ordine salvabitur* » ib. a. 4; « *praedestinatio praesup-*

(1) Vide de permissione Dei th. XLIII. n. II.

(2) Vide cont. gent. III. 159. paulo superius, et testimonia alia locis ibi citatis.

ponit praescientiam futurorum, et ideo sicut Deus decrevit salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam » etc. 3. q. 1. a. 3. ad 4; « praedestinatio *includit voluntatem consequentem, quae respicit aliquo modo id, quod ex parte nostra est;* non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum (1), sed sicut id, ad cuius productionem divina voluntas gratiam ordinat (praedestinat gratiam ut bene operemur, et ut per bona opera mereamur gloriam), vel etiam (in praedestinatione gratiarum ulteriorum et ipsius gloriae) *sicut id, quod ad gratiam quodammodo disponit, et gloriam meretur* » verit. q. 6. a. 2. ad 2.

His suppositis tamquam claris et indubitatis, duo quaerit S. Thom. in responsione 1. q. 23. a. 5. ad 3, ex qua verba avulsa a Goneto citantur: *a*) ad quem finem Deus generatim ordinet ipsam reprobationem voluntate utique consequente, et supposita deficientia hominis a fine, quem Deus voluntate antecedente pro omnibus hominibus intendit? Respondet: Deus sicut praedestinationem ordinat ad manifestationem suae bonitatis per modum misericordiae parcendo, ita ordinat reprobationem ad manifestationem suae bonitatis per modum iustitiae puniendo. Discrimen vero est, quod in praedestinatione voluntas absoluta consequens habet idem obiectum quod voluntas antecedens conditionata; in reprobatione voluntas absoluta consequens damnationis habet obiectum aliud quam voluntas antecedens conditionata, quae vult omnes salvos fieri. Quaerit *b*) *comparate,* quaenam sit ratio, cur hunc hominem peccatorem Deus praedestinet (praedestinationem in complexu spectando a prima gratia usque ad gloriam), et alterum aeque quidem gratia indignum reprobet; cum posset priorem per iustitiam reprobare, et hunc alterum per misericordiam praedestinare. Hic respondet iuxta doctrinam Apostoli et constantem explicationem Augustini, non iam quod nulla sit ratio reprobationis (id enim est falsissimum); sed quod, cum ambo aeque sint indigni gratia et digni reprobatione, antecedenter

(1) Deus omnia vult propter obiectum princeps suae voluntatis h. e. propter suam bonitatem essentialem, sicut omnia cognoscit in obiecto principali suae cognitionis h. e. in sua veritate essentiali.

ad gratiam non est ratio ex parte hominum, sed est ex sola Dei voluntate misericordi erga unum, iusta erga alterum, quod uni potius quam alteri velit exhibere misericordiam, et ab uno potius quam ab altero exigere, quod ei debetur secundum iustitiam (1). Haec autem valent et a S. Thoma dicuntur eodem prorsus modo de exsecutione ac de praedestinatione. Iste est in contextu unicus sensus verborum, quibus Gonetus abutitur. « Voluit Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinat (praedestinatione gratiae et gloriae), suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae puniendo (suppositis peccatis). Et haec est ratio, quare Deus quosdam eligit (per electionem gratiae ad coronam gloriae) et quosdam reprobat (voluntate consequente). Et hanc causam assignat Apostolus Rom. IX. 22 dicens: volens Deus ostendere iram, id est vindictam iustitiae (ergo voluntate consequente ad peccatum) et notam facere potentiam suam, sustinuit, id est permisit in multa patientia vasa irae apta in interitum (ad quem se ipsos aptaverunt), ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam (per gratiam in gloriam tum sanctitatis tum beatitudinis aeternae); et 2 Tim. II. 20: in magna domo sunt vasa...

(1) « Docuit (Apostolus), ex illa massa primi hominis (sive per peccatum originale sive per personalia), cui merito mors debetur, non ad merita hominis sed ad Dei misericordiam pertinere, quod quisque liberatur... Et hinc evidentius apparet, a poena debita liberato et gratis iustificato quantum beneficii conferatur, quod alter aequaliter reus sine punientis iniquitate punitur... Haec massa si esset ita media, ut quemadmodum nihil boni ita nec mali aliquid mereretur, non frustra videretur iniquitas, ut ex ea fierent vasa in contumeliam. Cum vero per liberum arbitrium primi hominis in condemnationem universa defluxerit, procul dubio quod ex ea fiunt vasa in honorem, non ipsius iustitiae (Pelagianae) quae gratiam nulla praecessit, sed Dei misericordiae; quod vero in contumeliam, non iniquitati Dei, quae absit ut sit apud Deum, sed iudicio deputandum est... Pie et veraciter creditur Deus impios iustificando a poenis debitis liberare, quemquam vero immeritum et nulli obnoxium peccato si Deus damnare creditur, alienus ab iniquitate non creditur » August. ep. 186. n. 16. 18. 20.

quaedam quidem in honorem, quaedam vero in contumeliam (1). Sed quare (comparate) *hos eligat in gloriam* (2), *et illos reprobet* (dum ambo considerantur adhuc antecedenter ad omnem gratiam, et ambo in peccato aeque indigni gratia et digni reprobatione), non habet rationem nisi divinam voluntatem; unde Augustinus dicit (in Io. tract. XXVI. n. 2): quare hunc trahat et illum non trahat (en tractionem per gratiam, idque in ordine exsecutionis) noli diiudicare, si non vis errare » (3) S. Th. 1. q. 23. a. 5. ad 3.

In his igitur verbis *a*) non est sermo de praedestinatione ad gloriam per se spectatam, sed de praedestinatione completa in gloriam et in honorem tum gratiae tum beatitudinis. *b*) Est sermo sicut de reprobatione ita de praedestinatione *pertinente ad voluntatem consequentem*, « quae respicit id quod ex parte nostra est, sicut quod ad gratiam (iustificationis) quodammodo disponit et gloriam meretur. » *c*) Consideratis peccatoribus ante gratiam, nulla est ex parte eorum ratio praedestinationis, licet sit ratio reprobationis; et hoc ipso *comparate*, cur unus potius praedestinetur et alter reprobetur, non est ratio in ipsis (consideratis ante gratiam), sed in sola Dei voluntate misericordi erga unum, iusta erga alterum. Quae omnia probant quidem prorsus gratuitam sicut collationem ita praedestinationem gratiae; sed nihil pertinent ad ordinem inter praedestinationem gratiae et praedestinationem gloriae, quem S. Doctor in corpore articuli declarat hunc esse: « ut Deus praedestinaverit se daturum alicui *gloriam ex meritis*, et se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam » (ut comparet merita, quibus praedestinetur gloria).

(1) Subiungit Apostolus continuo: « *si quis ergo emundaverit se ab istis* (a statu vasorum contumeliae), *erit vas in honorem* » etc.

(2) S. Thomas repetit verba Apostoli; quare hos eligat *in gloriam* (scilicet per gratiam in gloriam sanctitatis et beatitudinis); non autem dicit: *ad gloriam*, ut citat Gonet, ubi repetitio textus apostolici non amplius apparet, et posset facile ingeri illusio, ac si loqueretur S. Th. de praedestinatione ad gloriam in distinctione a praedestinatione ad gratiam, quod oppido falsum est.

(3) Augustinus ibi pergit: « semel accipe et intellige: nondum traheris? ora, ut traharis. »

Reliquae quae a Goneto obiiciuntur, paucis expedienda sunt.

2um *Testimonium*: « Quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit » S. Th. verit. q. 6. a. 2. Responsio: si hic docetur, gloriam seorsim spectatam praedestinari nullis praevisis meritis supernaturalibus, sensus erit, gloriam etiam non dari in exsecutione ut praemium et coronam pro meritis supernaturalibus, quae esset haeresis Protestantium. S. Thomas docet cum Augustino, immo cum Apostolo Paulo et cum universa Ecclesia, gratiam dari gratis, et gloriam dari ut gratiam pro gratia, atque ideo gratiam et gloriam in complexu spectatam dari ex mera liberalitate Dei. Vide supra p. 583. sq. et alibi passim.

3um *Testimonium:* « Praescientia meritorum vel propriorum vel aliorum non est causa praedestinationis » S. Th. verit. q. 6. a. 6. Responsio: Praedestinatio ut actus divinus in se seu ut essentia divina nullam habet causam; ratione effectus connotati si praedestinatio sumitur complete, ut sumere solet S. Thomas et l. c. expresse declarat, non habet rationem ex parte meritorum sive ipsius praedestinati sive aliorum, quia haec ipsa sunt effectus praedestinationis complete et prae complexu omnium effectuum spectatae; sed rationem habet solam bonitatem divinam. Cf. th. LVIII.

4um *Testimonium:* « Non potest esse, quod merita consequentia gratiam sint ratio miserendi aut praedestinandi, sed sola Dei voluntas, secundum quam misericorditer aliquos liberat » S. Th. in Rom. IX. lect. 3. (ed. de Rubeis T.VI. p.136.). Responsio: Ratio praedestinationis ad gratiam et liberationis a peccato (sive seorsim spectetur sive in connexione cum praedestinatione omnium subsequentium effectuum) non possunt dici merita praevisa et futura per gratiam « nisi secundum rationem causae finalis, » ut loquitur S. Th. 1. q. 23. a. 5. ad 1. Pertinet ad reliquias Pelagianorum assertio talium meritorum tamquam causae meritoriae, ex qua praedestinetur et detur gratia (vide supra p.456.). Hoc autem sensu de praedestinatione gratiae loqui Angelicum l. c. evidens est ex verbis ipsis et ex contextu: « alio modo potest

intelligi, ut aliquis dicatur dignus misericordia non propter aliqua merita praecedentia gratiam, sed propter merita subsequentia; puta, ut dicamus *quod Deus dat alicui gratiam et proponit eam ab aeterno illi se daturum, quem praescivit ea bene fore usurum* (donatio quippe et praedestinatio respectu meriti vel gratuiti apud S.Th. semper eodem modo se habent)... sed videtur, quod nec hoc convenienter dici possit; manifestum est enim, quod nihil potest poni ut ratio praedestinationis, quod est praedestinationis effectus... Manifestum est autem, quod *omne Dei beneficium, quod homini confert ad salutem, est divinae praedestinationis effectus.* » Ita complete spectata praedestinatione tandem subiicit Angelicus verba a Goneto citata. At haec doctrina apud omnes Catholicos indubitata quid pertinet ad ordinem inter praedestinationem gloriae et praedestinationem gratiae? Nihil omnino, nisi quatenus S. Doctor etiam hic supponit ut certissimum. id omne quod in exsecutione datur pro meritis, eodem modo etiam ab aeterno praedestinari ex meritis praevisis.

5um *Testimonium:* « Ponit Apostolus voluntariam Dei praedestinationem (Eph. I. 11.), cuius quidem praedestinationis ratio non sunt merita nostra, sed mera Dei voluntas propter quod subdit, secundum propositum eius » S. Th. in Eph. lect. IV. (T. VII. p. 98.). Responsio: Huiusmodi argumenta, quae sane facile accumulari possunt in infinitum, supponunt lectores bardos, et status quaestionis prorsus ignaros. De quanam praedestinatione Apostolus loquitur in textu a S. Thoma illustrato? Evidenter de vocatione ad fidem ac gratiam et de huius vocationis praedestinatione. Angelicus explicat vocationem in ordine exsecutionis, quae praecedit omnia merita, et praedestinationem huic vocationi respondentem, atque ideo praedestinationem primae gratiae, quamvis more suo intelligat totam seriem effectuum praedestinationis a prima gratia usque ad gloriam. Praedestinationi ita consideratae nulla supponi merita antecedentia eo ipso, quod nulla praesupponuntur in ordine exsecutionis, saepe iam diximus a nemine Catholico negari. Verba S. Thomae haec sunt: « Dividitur pars ista in tres: quia primo proponit (Apostolus) gratuitam vocationem, secundo

voluntariam Dei praedestinationem ... tertio utriusque finem... Dicit ergo, quod huiusmodi gratia superabundavit in nobis, et quod in Christo omnia restaurata sunt... non nostris meritis sed divina electione ... Gratia autem eius a sola divina voluntate dependet ... quia Deus ... non ex alicuius meritis per gratiam internam vocat. Deinde cum dicit: praedestinati secundum propositum voluntatis eius, ponit voluntariam Dei praedestinationem, de qua dicitur Rom. VIII. 30: quos praedestinavit, hos et vocavit. Cuius quidem praedestinationis (ut vocemur, vel quae saltem includit ipsam primam vocationem) ratio non sunt merita nostra; sed mera Dei voluntas... Ultimo tangit finem utriusque, scilicet praedestinationis et vocationis, ut... per nos qui credimus in Christo, laudetur gloria Dei ... Laus autem gloriae Dei est, cum multi acquiruntur ad fidem, sicut gloria medici est, cum multos acquirit et curat. " Ut hic intelligatur praedestinatio ad gloriam cum praecisione a praedestinatione ad vocationem et ad gratiam, et illa dicatur esse ante merita gratiae, non solum falsum est sed ridiculum. Ordinem inter merita gratiae et inter praedestinationem gloriae seorsim spectatam habes a S. Thoma limpidissime expositum lectione I. in hanc epistolam Eph. (T. VII. p. 92.), quem locum superius descripimus.

2°. Remanet duplex doctrinae caput cum superioribus componendum, doctrina scilicet Angelici *de certitudine praedestinationis,* atque *de ordine inter dilectionem, electionem, et praedestinationem.*

a) Docet S. Thomas de verit. q. 6. a. 3, in praedestinatione debere considerari duplicem certitudinem, certitudinem praescientiae et certitudinem h. e. infallibilitatem obiectivam ipsius ordinis praedestinationis in se. Hanc infallibilitatem ordinis explicat ita, ut quamvis liberum arbitrium spectatum sub singulis gratiis possit deficere, infallibilitas tamen ordinis praedestinationis oriatur ex gratiarum sibi succedentium multitudine et varietate. Unde posset instrui hoc argumentum. Praedestinatis omnibus Deus seligit ordinem gratiarum, cui intrinseca est infallibilitas ad assecutionem salutis. Atqui selectio talis ordinis gratiarum praesupponit

antecedentem voluntatem absolutam salutis eorum. Ergo prior est absoluta voluntas salutis omnium salvandorum seu praedestinatio gloriae, et ex hac voluntate consequitur selectio ordinis infallibilis gratiarum.

Explicationem doctrinae l. c. de verit. sumimus ex ipso S. Thoma. Docet alibi: « Providentia divina respectu ipsius boni, quod est per consecutionem gratiae et gloriae, *cum praescientia eventus* dicitur praedestinatio; providentia divina respectu mali oppositi cum praescientia defectus dicitur reprobatio. Et quia *bonum subiacet providentiae ut causatum et ordinatum*, ideo dicitur quod *praedestinatio est causa gratiae et gloriae,* ad quam ordinatur. Sed quia malum non subiacet providentiae ut intentum vel causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum (consequente voluntate), ideo reprobatio est tantum praescientia culpae et non causa; sed poenae, per quam culpa ordinatur (rectus ordo servatur), est praescientia et causa » S. Th.1.dist.40.q.4.a.1.

α) Intelligi itaque imprimis debet discrimen ordinis in misericordi electione unius et in iusta reprobatione alterius. In praedestinatione *non solum* spectanda est praescientia, « ut si dicatur, quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem sicut quemlibet alium, sed cum hoc de praedestinato scit, quod non deficiet a salute; sic enim dicendo non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus: et sic praescientia esset causa praedestinationis (etiam ad gratiam) nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum » de verit. l. c. Scilicet non sufficit dicere: Deus praevidet eventum salutis; sed necesse est dicere, Deum operari nostram salutem praedestinatione gratiae. Deus ex parte sua omnem quidem gratiam antecedente voluntate destinat ad hoc, ut habeat effectum; sed si homo resistit gratiae, intentio illa Dei antecedens non transit in voluntatem absolutam effectus. At gratias sub quibus videt hominem libere consensurum, praedestinat ex voluntate iam absoluta effectus, et per tales gratias ordinat hominem ad salutem. Etiam illi, cui destinatur gratia, sub qua ex sua culpa et contra vo-

luntatem Dei antecedentem non est consensurus et non consecuturus salutem, posset Deus secundum amplitudinem suae omnipotentiae destinare alium ordinem gratiarum, in quo salvaretur; nihilominus permittit eius deficientiam. Vicissim alteri, cui praedestinat gratiam, sub qua videt eum consensurum et salutem consecuturum, posset sine « punientis iniquitate » destinare alium ordinem, in quo videt fore ut homo sua culpa non cooperaretur et non salvaretur, licet posset ac deberet cooperari et salvari. Si ergo ordo gratiarum pertinens ad *praedestinationem completam*, in qua continetur ipse effectus liber consensus et iustificationis et meritorum et perseverantiae et tandem salutis comparetur cum ordine gratiarum carentium effectu (licet id sit ex culpa hominis et Deo non volente sed solum permittente deficientiam a salute), facile intelligitur misericors « electio praedestinantis » (Cf. supra p. 619. 620.).

5) *Infallibilitas ordinis* deinde recte distinguitur a *certitudine praescientiae*. Veritas enim obiectiva, quod homo si daretur talis gratia, consentiret, licet posset non consentire, et quod sub gratia, dum actu datur, infallibiliter quamvis libere consentit, non efficitur per Dei scientiam, sed supponitur scientiae ut obiectum (supra p. 409. sqq.). Est ergo in ipso ordine praedestinato gratiarum obiectiva infallibilitas, non quidem ex intrinseca natura ac entitate singularum gratiarum (hoc enim S. Thomas ibi apertissime excludit): sed quia quoad gratias ipsas praevenientes obiective verum est quod, si darentur, haberent, et dum dabuntur, habebunt effectum; et quia supposita iam tota series praedestinationis includit ipsum effectum boni operis per gratiam, et in bono perseverantiam, vel si intervenit lapsus, reditum per poenitentiam atque tandem perseverantiam finalem. Hoc modo intelligendum esse putamus, quod S. Thomas ait de infallibilitate ordinis ex multitudine et varietate gratiarum (1). « Praeter certitudinem praescientiae (qualis certitudo est

(1) Non censemus, ex hac doctrina Angelici subsidium ferri sententiae Thomassini (De Grat. c. 18. sqq.) et aliorum, qui efficaciam infallibilem gratiae constituunt intrinsecam in ipsa multitudine et varietate gratiarum. Qua de re disputatio ad hunc locum non pertinet.

etiam in eo, quod « non est intentum vel causatum a Deo sed solum praescitum ») ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem, nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario sed contingenter, scilicet liberum arbitrium (per gratiam et sub gratia). Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem compossibilem respectu alterius dupliciter. Uno modo, in quantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo, quando ex concursu causarum multarum contingentium et deficere possibilium (quales hîc sunt gratiae) pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius quae deficit, vel ne altera deficiat; sicut videmus... salvari perpetuitatem speciei divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente; et hoc modo est in praedestinatione. Liberum enim arbitrium (sub gratia) deficere potest a salute, tamen in eo quem Deus praedestinat (ubi ergo iam supponitur tota series gratiarum secundum paulo ante declaratam obiectivam infallibilitatem praedestinata), tot alia adminicula praeparantur (continentur in serie praedestinata), quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat, sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur (in exsecutione, quae semper respondet ordini praedestinationis) homini ad salutem (1). Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio (quae in mente divina cum respectu ad usum liberi arbitrii in gratiarum serie iam supponitur et est completa), habet certitudinem.

His declaratis patet responsio ad obiectionem. S. Thomas hîc sicut alibi semper considerat praedestinationem in complexu gratiae et gloriae, non autem agit de ordine prioris aut posterioris inter utrumque beneficium praedestina-

(1) Vides ex his omnibus, quam evidenter S. Thomas excludat certitudinem, quae oriatur ex intrinseca natura et entitate singularum gratiarum. Confer th. XLIII. n. I.

tum. Ad argumentum in forma respondetur: Deus seligit gratiarum ordinem, cui intrinseca est infallibilitas, *distinguo M.*, infallibilitas est intrinseca ordini gratiarum, quatenus respicitur effectus liberi consensus per gratiam futurus, et quatenus consensus ipse et tota series effectuum cum perseverantia consideratur in praedestinatione completa, *concedo M.*; intrinseca est infallibilitas ex ipsa entitate gratiae praevenientis et sine respectu ad liberum arbitrium, *nego M.* Deinde neganda est minor tum per se, ut constat ex dictis p. 614–617, tum iuxta doctrinam S. Thomae, qui non alium agnoscit ordinem, nisi quod *ex voluntate antecedente et conditionata salutis* praedestinatur gratia, ut homo mereatur coronam; et ex praevisis meritis voluntate consequente absoluta praedestinatur ipsa corona vitae aeternae.

b) Maior videri potest difficultas in conciliandis locis illis, quibus S. Thomas invicem comparat *dilectionem, electionem*, et *praedestinationem*. Etenim iuxta Angelici doctrinam *dilectio* qua Deus vult aliquibus salutem efficaciter tamquam finem, et *electio* qua vult salutem his prae aliis quos reprobat, dicitur mentis consideratione prior quam *praedestinatio*, quae est ratio ordinis gratiarum in finem vitae aeternae. Unde videtur doceri, Deum velle prius absolute salutem ut finem, et ex hac voluntate antecedente velle gratias et merita tamquam media ad finem. Vide 1. q. 23. a. 4; de verit. q. 6. a. 1; 1. dist. 41. q. 1. aa. 1. 2.

Genuina interpretatio horum articulorum, pendet a determinatione veri sensus, quo S. Thomas *dilectionem* et *electionem* intellexit. Si *electio* intelligitur electio ad gloriam per se spectatam et dicitur esse ex voluntate antecedente; *praedestinatio* vero dicitur ordinatio mediorum ad gloriam ut ad finem absolute praestitutum, sensus esset is, quem volunt adversarii. Tum vero quomodo quaeso talis ordo non pugnat cum doctrina ab Angelico, ut vidimus, clare proposita de « praedestinatione gloriae ex meritis, » et de praedestinatione ex « voluntate consequente, quae respicit opera ut causam meritoriam gloriae? » Si contra *dilectio* et *electio* aeque ac *praedestinatio* penes S. Thomam habet pro obiecto collationem *gratiae et gloriae*; et si *electio* quate-

nus est ad gloriam, *non antecedenti* sed *consequenti voluntati salvificae* tribuitur, tota illa comparatio nihil officit doctrinae de praedestinatione ad gloriam ex meritis praevisis, sed eam potius confirmat.

Atqui α) *electio* in illis ipsis articulis a S. Thoma diserte dicitur non solum ad gloriam, sed *ad gratiam simul et gloriam.* « Quaedam bona dat (Deus) aliquibus, quae non dat aliis; et sic in *collatione gratiae et gloriae attenditur electio* » 1. q. 23. a. 4. ad 1. « Electio divina *facit diversitatem gratiae,* sicut dispositio (divina) diversitatem natura facit » 1. dist. 41. q. 1. a. 2. ad 2. Hoc ergo modo complexe de salute inchoata per gratiam et consummata per gloriam S. Doctor intelligi debet, quando ait: « Deus vult eorum salutem, ad quod pertinet electio et dilectio » 1. q. 23. a. 4. 0. *Dilectio* vero Dei sive voluntas communicandi bonum refertur ad bona eadem, ad quae pertinet electio; ergo *ad gratiam et gloriam:* electio enim supra dilectionem id solum addit, quod Deus *dilectione* vult bonum alicui absque comparatione cum aliis, *electione* hoc bonum vult aliquibus *prae aliis,* ut l. c. Angelicus declarat.

β) Ex doctrina diserta S. Thomae *electio,* praesertim ut includitur electio ad gloriam, pertinet ad voluntatem Dei consequentem, non ad antecedentem; voluntate enim antecedente (ante omnem praevisionem consensus vel dissensus, meriti boni vel mali) iuxta S. Thomam Deus non eligit aliquos prae aliis; sed vult omnes salvos fieri. Ad hanc obiectionem: « electio quandam discretionem importat, sed Deus vult omnes homines salvos fieri, ergo praedestinatio est absque electione, » Angelicus respondet 1. q. 23. a. 4. ad 3: « dicendum quod Deus vult omnes salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle (ita ut sit ipse effectus) sed secundum quid (conditionate), non autem consequenter, quod est simpliciter velle. » Affirmat ergo: Deus voluntate antecedente vult omnes salvos fieri, quae non est adhuc *electio;* et vult aliquos prae aliis salvos fieri *voluntate consequente, quae ipsa est electio.* Iterum: « si *electio* accipiatur, secundum quod est in proposito ipsius Dei, sic aeterna est, quia *ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam* » 1. dist. 41. q. 1.

a. 2. Profecto si electio in gloriam formaliter spectata supponit discrimen inter bonos et malos, ea pertinet ad voluntatem consequentem (cf. Augustin. supra p. 579.) (1).

Quae si ita sunt, haec tria *dilectio*, *electio*, *praedestinatio* apud S. Th. non distinguuntur inter se eo, quod una sit voluntatis antecedentis altera consequentis; sed sunt aeque *omnes voluntatis consequentis*, nec distinguuntur *ratione terminorum*, ad quos referuntur (cf. Suarez de Praed. l. I. c. 11). *Terminus* enim *completus* omnium trium est tota series beneficiorum Dei a prima gratia cum effectu coniuncta usque ad salutem completam, et *terminus incomplete spectatus* est vel gratia vel gloria. Distinctio solum est in formali conceptu: *dilectio* enim formaliter est voluntas communicandi illa beneficia supernaturalia; *electio* est eadem voluntas cum superaddita notione, quod haec communicatio refertur ad *unum prae altero; praedestinatio* est ipsamet dilectio et electio addita formali notione *ordinationis ad finem* cum infallibili certitudine ipsius exitus. Unde patet, quomodo iuxta doctrinam S. Thomae ll. cc. *dilectio* in suo formali conceptu sit ratione prior electione, et *electio* ratione prior praedestinatione. Conceptus scilicet praedestinationis includit electionem et dilectionem, hisque aliquam notam superaddit; sicut et electio includit dilectionem aliqua nota superaddita. Sed ne hac notione prioris et posterioris fallamur, retinendum est, hoc ordine tria illa sese excipere, quando ad eundem terminum referuntur, h. e. quando omnia tria spectantur vel prae tota serie beneficiorum in complexu, vel prae gratia, vel prae gloria. Si enim electio e. g. spectaretur prae gloria solum, et praedestinatio prae gratia, tum sane praedestinatio praecederet electionem.

Conferri potest de conceptu et mutua relatione *propositi, electionis* et *praedestinationis* declaratio S. Bonaventurae in 1. dist. 40. a. 3. q. 2. ad 2. „Notandum, quod in Deo idem sunt *propositum*, *praedestinatio et eléctio* secundum

(1) Hic magni refert recoluisse sensum genuinum, quo a S. Thoma Dei voluntatem antecedentem et consequentem salutis humanae explicari demonstravimus supra p. 472. 473.

rem ; tamen differunt secundum rationem intelligendi... *Propositum* dicit firmam voluntatis conceptionem, *praedestinatio* cum conceptione dicit praeordinationem, et *electio* quandam discretionem. Secundum ergo hoc patet, quod *propositum* est *prius* secundum rationem intelligendi, et deinde electio (et deinde praedestinatio); quia prius est intelligendum aliquid separari a malo sive a malitia quam dirigi in finem, et sic patet diversitas et ordo. »

Hisce positis patet responsio ad argumentum ductum ex hac doctrina S. Thomae, quod formari potest huiusmodi. Iuxta S. Th. 1. q. 23. a. 4. et aliis ll. cc. electio praecedit praedestinationem. Atqui electio iuxta S. Th. est absoluta voluntas finis, qua Deus aliquibus prae aliis vult aeternam salutem; praedestinatio est ratio ordinis in illum finem, qui ordo est per gratias efficaces et merita. Ergo iuxta S. Th. voluntas absoluta aeternae salutis sive electio ad gloriam per se spectatam praecedit ordinationem ad finem, et proinde etiam praevisionem gratiarum et meritorum, quae sunt media ad finem. Respondetur: *distinguo M.*, electio, si ea intelligitur absoluta voluntas gloriae per se et seorsim spectatae, iuxta S.Th. praecedit praedestinationem, si haec intelligitur praedestinatio incomplete spectata ad gratiam et merita, *nego M.* Electio spectata complete ut *absoluta consequens voluntas,* qua Deus beneficia supernaturalia gratiae simul et gloriae vult aliquibus prae aliis, antecedit praedestinationem eorundem beneficiorum, *subdistinguo M.,* notio electionis est prior, quia minus plena seu constans paucioribus notis, *concedo M.;* praecedit tamquam actus secundum suum terminum ratione distinctus, ex quo intelligatur consequi praedestinatio tamquam actus secundum alium terminum ratione distinctus, *nego M.* Porro quod dicitur: electio est absoluta voluntas aeternae salutis et praedestinatio est voluntas gratiarum ac meritorum, *distinguo m.*, electio adaequate spectata iuxta S. Th. est voluntas gloriae seorsim, et praedestinatio est gratiarum et meritorum, ita ut non includatur in electione tota series beneficiorum supernaturalium, *nego m.* Electio et praedestinatio possunt inadaequate spectari modo illo, quo dicitur, *subdistinguo m.*,

et tum electio a S. Th. umquam docetur praecedere praedestinationem, *nego m.;* et tum electio ad gloriam ex clara S. Th. doctrina aliis locis tradita deberet dici consequens praedestinationem gratiarum et meritorum, *concedo m.*

THESIS LXV.

Declaratur verus sensus Rom. IX.

« In Epistola ad Rom. c. IX. sermo non est de praedestinatione ad » gloriam ante praevisa merita; constat enim Apostolum sive in tota » oratione sive in singulis incisis non de praedestinatione gloriae per » se spectata sermonem habere, sed de gratuita gratia fidei christianae, » per quam et in qua Deus (nulla habita ratione generationis carnalis » et iustitiae legalis) tum gentes tum singulos homines peccatores ad » populum electum accenseri et ad veram iustitiam pervenire voluit. »

Ad declarationem et demonstrationem huius propositionis sensum, qui huic capiti Rom. IX. subsit, assequi conabimur primum ex nexu cum tractatione Apostoli in tota epistola; tum ex generali quadam consideratione ipsius capitis; denique examinando singula difficiliora incisa.

I. Capita IX. X. XI. huius ad Rom. epistolae ultimam partem constituunt totius tractationis, quam de supernaturali iustificatione tam Iudaeorum quam gentium per fidem Iesu Christi Apostolus instituit inde a cap. I. 16. ad c. XI. 36. Iuvat ergo horum trium capitum nexum cum totius epistolae argumento prae oculis habere ad scopum in his Apostolo propositum et singularum sententiarum genuinum sensum assequendum.

1°. Post exordium solito prolixius statuitur propositio princeps totius tractationis argumentum complectens I.16.17: « Evangelium ... virtus Dei est in salutem omni credenti, Iudaeo primum et Graeco. Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est: iustus autem ex fide vivit. » Hic in una quatuor comprehenduntur propositiones: *a*) Evangelium, nova scilicet oeconomia cum omnibus suis doctrinis, institutis, charismatibus virtus Dei est in salutem (tum inchoatam, quae est iustitia et sanctitas supernaturalis, tum completam, ubi iustitia cumulabitur

aeternâ beatitudine). *b*) Est in salutem Iudaeis et gentibus. *c*) Nulla igitur habetur ratio originis carnalis ex Abraham, vel iustitiae legalis secundum oeconomiam Mosaicam; ad hanc enim salutem et iustificationem coram Deo ius nullum est ex illis privilegiis legalibus. (Haec propositio implicite continetur in reliquis.) Sed *d*) conditio salutis assequendae est fides: per fidem, per novae oeconomiae susceptionem et in dies perfectiorem pro singulis applicationem iustitia Dei obtinetur, conservatur et perficitur: « iustitia enim Dei in eo (evangelio) revelatur (non sola annuntiatione sed reali exhibitione) ex fide in fidem. »

Demonstrationem et expolitionem propositionis Apostolus aggreditur:

2°. Ostendit imprimis tam gentes quam Iudaeos iustitia Dei esse destitutos, et indigos iustificationis. De gentibus quidem demonstratio operosa non erat, eamque summaria vitae publicae et privatae descriptione absolvit. I. 18-32. Prolixius idem de Iudaeis prosequitur, qui in ipsis gentis privilegiis, in legis littera, in circumcisione et oeconomia externa iuxta pharisaica placita suam iustitiam collocabant. Eo tamen Paulus vel ex ipsis Scripturae testimoniis rem deducit, ut « omne os obstruatur, et subditus fiat (*και ὑπόδικος γένηται* reus convincatur) omnis mundus Deo» II. 1-III.19.

3°. Post demonstratam reatus gravitatem sicut in gentibus ita etiam in Iudaeis, Apostolus descendit ad declarandum modum, quo acquiratur vera iustitia coram Deo. Repetit videlicet et confirmat tria capita doctrinae in prima propositione comprehensa: *a*) iustificationem esse repetendam ex redemptione et meritis Iesu Christi, adeoque eam obtineri per fidem in sanguine ipsius et per susceptionem sanctificantis oeconomiae Christi; *b*) nullum vero ius praebere opera legis; ideo *c*) hanc iustificationem pertinere ad omnes credentes, ad gentes aeque ac ad Iudaeos III.20-31.

4°. Triplex propositio enuntiata demonstratur ex ipsa historia fidei, iustitiae, et promissionum Abrahae patris omnium credentium. IV. 1-25.

5°. Sequitur brevis descriptio felicitatis, firmissimae spei et exultationis iustificatorum in fide ex meritis Iesu

Christi. Hic comparatione instituta inter primum Adam auctorem peccati quo tota humana natura infecta est, et inter secundum Adam auctorem gratiae et iustificationis, meriti Christi efficacia ac universalitas declaratur V. 1-21.

6°. Status autem gratiae, fidei, et iustitiae in nova oeconomia Christi nequaquam est exlex; sed immo fideles ex servis peccati servi iam facti iustitiae gravissimis obstringuntur officiis verae sanctitatis sectandae VI. 1-23.

7°. Connectitur cum praecedenti c. VI. multiplex comparatio inter oeconomiam legis Mosaicae, quae per se spectata infirma erat ad veram iustificationem, et inter efficaciam ac felicitatem gratiae in fide christiana cc. VII. VIII.

II. Ventum est ad c. IX, de cuius interpretatione sumus solliciti. Descriptio praemissa felicitatis et bonorum spiritualium, quibus a Deo locupletati sunt filii et heredes novi Testamenti, convertit mentem cogitationemque Apostoli ad considerandam conditionem populi Israel, fratrum suorum secundum carnem, qui ab hac felicitate et sanctitate sunt extorres. Quod populus ad quem primum et, ut Iudaeis quidem videbatur, unice spectabant promissiones divinae, tandem ab his reperiebatur magnam partem exclusus; hoc inquam factum Paulus declarat tribus hisce capitibus IX. X. XI. Refellit Iudaeorum errorem, quo ratione generationis ex Patriarchis et ratione operum legalium bona a Deo promissa et iustitiam sibi vindicabant, atque adeo modum et causas insertionis in populum electum novi Testamenti, et modum iustificationis coram Deo docet esse ex gratuita gratia Dei per fidem Iesu Christi sine discrimine Iudaeorum ac gentium et sine intuitu operum legis. Hanc autem ipsam iustificationis et hereditatis N. T. declarationem iam in primo ingressu (I. 16. 17.) velut argumentum suae tractationis Apostolus proposuerat, eamque deinde incepit expolire c. III. 20-IV. 25. Unde patet, hoc caput IX. et duo sequentia intime cohaerere cum capitibus III. et IV; reliqua vero (cc. V-VIII.) his ad ampliorem explicationem oeconomiae gratiae per Redemptorem Iesum Christum interposita censeri posse. Hic nexus omnino clarissimus si prae oculis habeatur, non potest dubitari eun-

dem esse scopum capitis IX. qui est capitum III. et IV; declarationem scilicet gratuitae gratiae fidei et iustificationis per fidem in oppositione ad privilegia et iura, quae Iudaei ex generatione patriarchali et ex operibus legis sibi tribuebant. Ductus vero orationis in his capitibus (IX-XI.) est sequens.

1°. Declaratur, filios et heredes promissionum Dei non esse ex iure naturali sanguinis aut operum, quae sint citra et extra fidem (1); sed filiationem et ius hereditatis ad bona promissa esse ex supernaturali vocatione et gratia gratuita. Ordo hic duplex diversus naturae et gratiae ob oculos ponitur in typis veteris Testamenti. Isaac scilicet prae aliis filiis Abraham, et Iacob prae fratre Esau gratuita electione constituti sunt patriarchae populi Dei IX. 6-13.

2°. Haec unius prae alio electio ad gratiam, quomodo sit indebita, ulterius explicatur. Considerantur scilicet homines non modo ante gratiam; sed ad maiorem evidentiam supponitur, quod tamquam fundamentum praemiserat Apostolus c.I. 18-III.19, omnes esse peccatores et reos coram Deo (cf.Chrysost. in Rom. IV. hom.XVI. n.4.). Hinc quorum miseretur, miseretur non ex debito iustitiae sed ex misericordia; et quos punit, eos punit pro peccatis secundum iustitiam: sicque voluntate consequente quae peccata supponit, etiam malas voluntates hominum ordinat ad manifestationem suae iustitiae puniendo et suae misericordiae parcendo. Hoc sensu homines quatenus peccatores sunt et quatenus indigni misericordia ac digni iudicio poenali (Aug. Enchirid. c. 98.), comparantur massae luti in manu figuli. Deus gratia sua indebita praeparavit ex peccatoribus vasa misericordiae (omnes cum effectu vocatos ex Iudaeis et gentibus) in gloriam (2); nec tamen ipse aptavit vasa irae in interitum; sed homines (gentiles et maxime Iudaeos incredulos) a semet ipsis aptatos sustinuit in multa patientia (benignitate sua

(1) De operibus naturalibus et legalibus unice sermo est, non autem de operibus supernaturalibus, quae iam sunt ex gratia et pertinent ad ordinem supernaturalis fidei, ante gratiam vero nulla esse possunt.

(2) « Vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam, quos et vocavit nos, non solum ex Iudaeis sed etiam ex gentibus » v. 23. 24.

ad poenitentiam adducens II. 4–5.), ac tandem voluntate consequente voluit in eis ostendere iram et notam facere potentiam suam IX. 14-29. Ex his iam apparet verissimum, quod animadvertit S. Chrysostomus (Rom. IX. hom. XVI. n. 5.), a Paulo in toto capite voluntatem Dei antecedentem ut omnes salvi fiant, supponi etiam, ubi illam non exprimit. Alia enim est veritas, quod Deus suam gratiam nulli hominum debet, et ad illam neque ex genere carnali neque ex humanis operibus ius oritur, quam veritatem Paulus docet in priori parte capitis IX; et alia est quaestio, utrum Deus suam gratiam indebitam omnibus offerat et voluntate antecedente velit eam omnibus dare.

3°. Quoad hoc alterum Apostolus post declaratam gratuitatem gratiae quaerit causam *ex parte hominum,* cur alii iique secundum carnem filii patriarcharum, repulsi sint e censu electi populi Dei, et a bonis ei promissis; alii vero iique maximam partem gentiles adoptati sint in populum Dei, et ad ea promissa, nominatim ad iustificationem pervenerint. Causam ait esse, quia gentes apprehenderunt iustitiam *quae ex fide est,* Iudaei vero noluerunt fidem Christi amplecti, et sic sectantes iustitiam *quasi ex operibus* (legis) *offenderunt in lapidem offensionis* IX. 30–X. 13.

4°. Hinc oritur ultima quaestio, utrum fidem, per quam est adoptio ad populum Dei, et patet via ad iustitiam ac bona promissa novi Testamenti, Deus ex parte sua omnibus et nominatim etiam Iudaeis obtulerit? Hic ergo quaeritur de voluntate Dei antecedente, et Paulus respondet affirmando eius universalitatem tum generatim (« sed non omnes obediunt evangelio... sed dico, numquid non audierunt? et quidem in omnem terram exivit sonus eorum » etc.), tum speciatim quoad Iudaeos, de quibus potissimum erat sermo. « Sed dico numquid Israel non cognovit?... Ego ad aemulationem vos adducam in non gentem (provocabo ad fidem per fidem eorum, qui non erant populus meus)... Ad Israel autem dicit: tota die expandi manus meas ad populum non credentem et contradicentem » X. 14–21.

Si agatur de populo in communi: « Deus non repulit plebem suam ; » multi enim fidelium et Apostoli ipsi ex

Iudaeis pervenerunt ad fidem, reliqui ceciderunt quidem incredulitate et obstinatione sua. Et sic, cum illi repulissent evangelium quod voluntate antecedente eis erat destinatum ante gentes, prius gentes pervenerunt ad Ecclesiam: « illorum delicto (παραπτωματι lapsu) salus est gentibus, ut illos aemulentur » (ἐις το παραζηλωσαι ἀυτους ad illos provocandos in salutarem aemulationem). Tandem vero cum plenitudo gentium intraverit, omnis Israel salvus fiet XI. 1-16. 24-32.

Si comparatio fiat inter singulos Iudaeos incredulos et inter fideles vocatos ex gentibus: « rami *propter incredulitatem* fracti sunt; tu autem *fide* stas: noli altum sapere, sed time ... Vide ergo bonitatem et severitatem Dei: in eos quidem qui ceciderunt, severitatem (voluntatis non antecedentis sed consequentis), in te autem bonitatem Dei (voluntatis tum antecedentis tum consequentis), *si permanseris in bonitate, alioquin et tu excideris*. Sed et illi *si non permanserint in incredulitate, inserentur.* » Hic manifestissima est voluntas Dei conditionata tum quoad eos qui vocationem sunt secuti, tum quoad eos qui sua culpa non sunt secuti, atque ideo fides et opera fidei et perseverantia usque ad consecutionem vitae aeternae sunt opus divinae gratiae, sed non sine respectu ad liberam voluntatem, et non sine ipsius voluntatis libera cooperatione; incredulitas vero non solum non est opus Dei, sed est contra praevenientem operationem gratiae XI. 17-23.

Habes ergo ab Apostolo ipso declaratum, quomodo Deus vasa misericordiae praeparaverit in gloriam IX. 23, et quomodo omnia quae dicuntur de excitatione et induratione Pharaonis, de ostensione irae in vasa contumeliae, de excaecatione, de spiritu compunctionis et obscuratione oculorum, ut non videant etc. IX.17-22; XI. 7-10, intelligenda sint partim de permissione, partim de operatione divinae voluntatis consequentis. (Lege S.Chrysostom. in h. l. hom. XVI. n.8.9.)

III. Reliquum est ut singillatim sensum dictorum cap.IX. 6-23. investigemus, quod postquam scopus Apostoli et contextus generatim declaratus est, non magnam amplius habet difficultatem.

Tristitia magna est Paulo, quod ad populum Dei N. T. maximam partem non pertinent Israelitae, quorum tamen tam insignia sunt privilegia, Dei beneficia et promissa v. 1-5.

Verumtamen haec Iudaeorum reiectio nihil omnino officit promissionibus factis semini patriarcharum: « non autem quod exciderit verbum Dei. » Hoc explicat Paulus, ut inde magis magisque confirmet id, quod totius partis dogmaticae huius epistolae argumentum est princeps; dignitatem scilicet qua quis pertineat ad populum electum, et iustitiam coram Deo non esse ex iure aliquo generationis carnalis vel operum humanorum, sed beneficium gratuitum nullo huiusmodi iure debitum, quale Iudaei sibi fingebant. Itaque non excidit verbum Dei, licet, qui secundum carnem erant filii patriarcharum, ex parte maxima exciderint promissionibus factis Israel Dei. Nam ut quis pertineat ad Israel promissionum, ad filios Abrahae patris credentium, non sufficit immo neque requiritur generatio carnalis ex patriarchis (cf. IV. 16.); sed quod postulatur, est generatio supernaturalis per verbum Dei. Haec autem non est aliquo iure carnalis generationis vel operum debita, sed mera gratia.

1°. Manifestum hoc est ex ipsa historia electionis patriarcharum. De Abraham iam dixerat c. IV; nunc argumentum instituit ex modo electionis filii et nepotis illius. Nullus filiorum Abrahae, qui secundum leges naturales geniti sunt, computatus est in illo semine, cui factae sunt promissiones, nullus assumptus in progenitorem populi electi V. T.; sed solus Isaac, genitus per miraculum et secundum promissionem supernaturalem, est semen electum. Evidenter ergo haec adoptio ad populum Dei non est ex iure sanguinis, sed ex supernaturali indebito beneficio v. 6-9. (Chrysost. hom. XVI. n. 4.).

2°. Evidentius adhuc id est in electione Iacob. « *Non solum autem illa* (Sara), *sed et Rebecca ex uno concubitu habens, Isaac patris nostri. Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus sed ex vocante dictum est ei, quia maior serviet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* » Sunt duo filii ex

uno patre, ex una matre, eodem tempore concepti: iure ergo sanguinis Iacob nullo modo potior est fratre suo Esau; immo hic natu maior in existimatione hominum et ipsius Iacobi (cf. Gen. XXV. 31.) ac patris Isaac (cf. Gen. XXVII.) videtur potioris esse iuris. Nihilominus Deus assumit Iacob ad dignitatem patriarchae populi electi, et Esau non assumit. Porro haec dignitas Iacobo collata est et Esau negata, cum adhuc essent in utero matris; tum enim dictum est matri: « duae gentes sunt in utero tuo, et duo populi ex ventre tuo dividentur, populusque populum superabit et maior serviet minori » (populus repraesentatus in patre suo natu maiori serviet populo repraesentato in patre suo natu minori).

Quod quidem oraculum *relatum ad gentes futuras* est propheticum; ideo Apostolus subdit continuo promissionis complementum ex historia: « sicut scriptum est (Mal. I. 3.), Iacob dilexi, Esau autem odio habui. » Deus apud Malachiam h. l. exprobrat populo Israel beneficia, quibus ipsum cumulavit prae Idumaeis posteris Esau, nominatim quod ipsum licet ingratum ab exilio iterum restituit, dum Idumaea adhuc iacebat vastata, et Idumaei ob peccata sua perpetuo exterminio devoti erant. « Dilexi vos, dicit Dominus; et dixistis: in quo dilexisti nos? Nonne frater erat Esau Iacob? Et dilexi Iacob, Esau autem odio habui, et posui montes eius in solitudinem... et ego destruam et vocabuntur termini impietatis, et populus cui iratus est Dominus usque in aeternum. Et oculi vestri videbunt, et vos dicetis: magnificetur (magnificus est) (1) Dominus super terminum Israel. »

Relata autem ad ipsos duorum populorum patres verba illa dicta Rebeccae: « duae gentes in utero tuo... et *maior serviet minori,* » iam continent *exsecutionem electionis* et collationem dignitatis adimpletam uni prae altero. Unde Paulus appellat id, quod verbo illo Domini statuitur, *vocationem* Iacob (« ex *vocante* dictum est ei »), quae locutio in N. T. praesertim in epp. Pauli frequentissima adhibetur *numquam de praedestinatione,* ut spectatur in aeternitate; sed semper

(1) יִגְדַּל יְהוָֹה LXX. ἐμεγαλυνθη κυριος.

de *exsecutione in tempore*. Igitur neque ulla opera possunt esse fundamentum iuris alicuius, cur debeatur haec dignitas patriarchalis Iacobo vel absolute vel comparate cum Esau: non opera, inquam, iam facta, quae nulla sunt; non opera praevisa, quae adhuc futura non possunt habere rationem meriti, cui in exsecutione ipsa reddatur iam praemium, antequam fiant. Reliquum est ergo, ut dicamus, Iacob ad dignitatem patriarchae, cuius posteri essent populus electus veteris Testamenti, assumptum non esse propter generationem ex patriarcha Isaac, nec propter opera sua aliqua; ut manifesto demonstrat comparatio cum Esau, qui his omnibus ei par et nativitate quodammodo etiam potior erat, nec tamen ad hoc beneficium est electus. Assumptus est igitur Iacob ad dignitatem patriarchalem ex mera gratuita voluntate Dei (πρoθεσις), quae *dilectio* simul est *electio*, quatenus spectatur assumptio Iacobi *prae fratre suo Esau:* « secundum electionem propositum » ἡ κατ' ἐκλογην πρoθεσις v. 10–13.

Sensus igitur horum commatum 10–13. hic est. Sicut Abraham et Isaac ita Iacob non iure sanguinis vel operum, sed gratuita Dei benevolentia prae fratre suo Esau constitutus est patriarcha populi electi V. T. Non aliquo iure hoc munus ei debitum fuisse, adhuc manifestius est ex eo, quod Esau sine ulla violatione iuris non est electus ad eandem dignitatem, quamvis in omnibus par esset tum saltem, quando Iacob prae ipso constitutus est patriarcha. Beneficium, ad quod gratuito electus esse dicitur Iacob et non electus Esau, est quidem immediate oeconomia externa, non autem per se gratia pertinens ad sanctificationem, multo vero minus vita aeterna. Id constat ex verbis ipsis, quibus manifestata est electio: « maior serviet minori, » et ex modo, quo Paulus in populo utroque, Israelitis et Idumaeis, praedictionem historice completam esse ostendit verbis Malachiae: « Iacob dilexi, Esau autem odio habui. » His enim verbis in priori parte: *Iacob dilexi,* significatur apud prophetam dilectio per beneficia externa populo electo propria et ei collata, quatenus est peculiaris populus Dei; in parte altera: *Esau odio habui*, significatur horum beneficiorum negatio posteris Esau, immo severitas in poenis tempora-

libus ob peccata commissa infligendis usque ad exterminium, cum contra populus electus non obstantibus peccatis semper servatus est et beneficiis cumulatus.

Verumtamen Apostolus hanc gratuitam electionem ad oeconomiam V. T. inducit tamquam argumentum, ex quo concludit arguens ex typo ad antitypum, electionem etiam ad novam oeconomiam et ad bona in ea promissa nominatim ad iustitiam coram Deo non esse debitam iuri sanguinis et operum humanorum, sed gratuitum supernaturale beneficium, quod Deus vult conferre per fidem Iesu Christi, sicut electionem ad populum V. T. conferebat verbo suo per supernaturalem promissionem et vocationem.

Itaque « *secundum electionem propositum Dei* » v. 11, ut refertur ad typum, est benevola gratuita Dei voluntas eligendi Iacob in patrem populi Deo peculiaris; ut refertur ad antitypum et secundum scopum principem Pauli est gratuita nullo iure debita voluntas conferendi beneficia novi Testamenti et iustitiam tam Iudaeis quam gentibus per fidem Iesu Christi.

Verba: « *non ex operibus, sed ex vocante* dictum est ei (Rebeccae), quia *maior serviet minori* » v. 12, significant immediate et historice gratuiti consilii aeque gratuitam exsecutionem, electionis scilicet Iacob et posterorum eius in populum peculiarem prae Esau et posteris eius; mediate et ex intentione principe Pauli significant antitypum h. e. gratuitam gentium nihil tale merentium electionem per fidem, nullo habitu respectu sanguinis et operum legalium, in populum Dei N. T. prae Iudaeis non credentibus, quibus origo ex patriarchis et opera legis nihil iuris tribuunt.

Sequitur: « sicut scriptum est: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui* » v. 13. Gonetus (disp. I. §. 3.) citat velut textum Apostoli hoc modo: « cum nondum nati essent, nec aliquid boni egissent aut mali, non ex operibus sed ex vocante dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. » At textus non ita habet, et falsum omnino est, haec verba esse dicta matri Rebeccae filios adhuc in utero gestanti. Multa enim post saecula Deus haec dixit Iudaeis ab exilio reducibus; ut eis murmurantibus ex ipsa historia benefi-

ciorum et specialis protectionis suae exprobraret ingratum animum comparatione etiam instituta cum historia Idumaeorum, quos Deus, licet et ipsi essent secundum carnem filii patriarcharum Abraham et Isaac, longe severius punivit. Illud quod immediate praecessit: « *non ex operibus sed ex vocante dictum est ei, quia maior serviet minori,* » quod nimirum iam in utero matris declaratus est Iacob patriarcha populi electi, Esau vero hoc beneficium non est collatum, Apostolus confirmat hoc altero testimonio Scripturae: « *sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui;* » quo nempe testimonio Malachiae velut compendio continetur tota historia singularis providentiae et protectionis Dei erga posteros Iacob ac beneficiorum in populum licet frequenter rebellem, pariterque iustitiae et severitatis in puniendis peccatis Idumaeorum. Haec autem ipsa historia evidenter probat, quod Paulus vult, in Iacob scilicet eius posteros gratuito electos esse in populum veteris Testamenti, « quorum adoptio est filiorum, et gloria, et testamentum, et legislatio, et obsequium (ἡ λατρεία cultus Mosaicus), et promissa, quorum patres, et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula » (IX. 4.). Sensu igitur immediato v. 13. dicitur, electionem Iacob et posterorum eius in populum peculiarem sicut non electionem Esau et filiorum eius ad hoc beneficium apparere ex sacra historia; sensu mediato significatur diversa conditio, in qua sunt in N. T. gentiles per gratuitum donum fidei facti populus Dei, et Iudaei qui culpa sua fidem recusantes populus Dei esse desierunt.

Porro animadvertas, quod iam monui, tum apud Malachiam tum in citatione Apostoli hisce verbis: « Iacob dilexi, Esau odio habui, » immediate sermonem esse de ordine *exsecutionis*. Si ergo *dilectio* intelligitur de beneficiis mere gratuitis, non possunt verba sensu typico (multo minus sensu historico) transferri ad praemium vitae aeternae per se spectatum; in exsecutione enim certum est vitam aeternam adultis reddi ut coronam praecedentibus meritis supernaturalibus. Typicus ergo sensus necessario refertur ad illa dona N. T. quae etiam in exsecutione sunt gratuita nullis

praecedentibus meritis; adeoque ad gratiam vel ad totam beneficiorum seriem, simul scilicet ad gratiam et ad gloriam in complexu. Ex gratuita vero donatione concluditur utique etiam ad aeternum « propositum » seu ad praedestinationem, in qua eodem ordine dona praedestinantur, sicut in exsecutione praecedentibus vel non praecedentibus meritis conferuntur (vide th. LVII. et ibi n. 3^{io} verborum Pauli explicationem ex Augustino).

Sicut *dilectio Iacob* ita sane etiam *odium Esau* dicitur de ordine exsecutionis. Si verbum per se spectetur, usus biblicus non repugnat, ut *odium* comparate sumatur pro minori dilectione seu minori largitate beneficiorum (Gen. XXIX. 30. 31; Deut. XXI. 15; Luc. XIV. 26; Matth. X. 37; cf. Prov. XIII. 24; Io. XII. 25.). Re tamen vera apud Malachiam significat positive iustitiam et severitatem in puniendis peccatis; nec ulla est ratio, cur in sensu typico, quo ab Apostolo instituitur argumentatio, non intelligi debeat eâdem significatione punitio Iudaeorum, qui fidem Christi suscipere noluerunt. Haec autem iustitia divina non potest intelligi nisi suppositis peccatis ex voluntate consequente. Nullum ergo in his verbis est vestigium vel antecedentis reprobationis positive Calvinianorum vel illius negativae reprobationis a gloria aeterna, quam theologi aliqui catholici asseruerunt.

Sive porro penes Malachiam et Paulum *dilectionem* et *odium* intelligas immediate de ipsis populis repraesentatis per utrumque progenitorem, sive cum S. Hieronymo haec dicta censeas immediate de progenitoribus in ordine ad suos posteros, perinde omnino est. Tum vero S. Hieronymus explicat: « dilectio et odium Dei vel ex praescientia nascitur futurorum vel ex operibus (iam factis) (1); alioquin novimus, quod omnia Deus diligat nec quidquam eorum oderit, quae creavit » (in Mal. I. T. VI. p. 946.).

(1) Hanc futurorum operum praescientiam subintelligunt Chrysostomus, Ambrosiaster etc. et ex illis Toletus (in 1. q. 12. a. 5. in solutione 1. obiectionis) etiam in v. 11. et 12, ut per incisum « non ex operibus » solum opera iam facta excludantur; quae tamen interpretatio non videtur totum sensum dictorum Apostoli complecti.

S. Augustinus *dilectionem* et *odium* v. 13. refert ad collationem ac negationem gratiae non modo in antitypo quoad fideles ex una et incredulos ex altera parte; sed quoad ipsas personas typicas Iacob et Esau. Atque ita gratuitatem gratiae, quam Apostolus in tota epistola et nominatim in hoc capite IX. clarissime docet, Augustinus etiam in exemplo Iacob et Esau demonstrat, qui cum ambo essent aeque indigni, unus tamen gratiam accepit per misericordiam, alter voluntate licet consequente punitus est secundum iustitiam. « Iacob dilexit per misericordiam gratuitam , Esau autem odio habuit per iudicium debitum; quod cum deberetur ambobus, alter in altero agnovit non de suis meritis (Pelagianis) sibi esse gloriandum, quod in eadem causa idem iudicium non incurrit, sed de divinae gratiae largitate » Enchirid. c. 98. (Vide I. B. Faure ad Enchirid. Aug. c. 98. not. 3.). Numquam vero Augustinus intellexit vel dilectionem Iacob de praedestinatione ad gloriam seorsum et antecedenter ad praeparationem gratiae ac proinde ante praevisa merita, vel odium Esau de reprobatione a gloria, quae sit ex voluntate Dei antecedente.

Praeclare etiam secundum sensum Augustini de hoc loco Pauli disserunt Episcopi Africani in Sardinia exules in ep. synodica ad Petrum et socios monachos c. 6. et 7. (Exstat etiam in Appendice ad T. X. Aug. ed. Maurin.). « Quia certum est, inquiunt, Esau fuisse vas irae, Iacob autem vas misericordiae, certissime tenendum est, quod et ille ut damnaretur, *iram iuste meruit*... et iste ut salvaretur, gratis donum misericordiae praevenientis accepit... Esau sacramento quidem circumcisionis... accepto, reatu peccati originalis caruit; sed *per nequitiam cordis in hominis terreni vetustate permansit* (suis peccatis scilicet relapsus in massam damnationis, et propterea numquam ab ea liberatus illa discretione, quae est plena secundum praescientiam (cf. supra p. 646.)... Nam sicut ille circumcisus periit, *quia dilexit tenebras magis quam lucem;* sic omnis qui non deposuerit veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris, condemnabitur iudicio, quia non condigne usus est baptismatis sacramento » Ib. c. 7.

3°. Quod probaverat Apostolus exemplis vocationis Isaac et Iacob, mere gratuitam esse adoptionem in populum novi Testamenti et iustificationem per fidem Iesu Christi, nulloque iure debitam, non poterat non creare magnam difficultatem praeiudiciis Iudaeorum. « Quid ergo dicemus, numquid iniquitas apud Deum? » v. 14. Unde Apostolus ulterius *verbis Scripturae* confirmare instituit, quod iam probaverat exemplis typicis. Absit, ut iniquitas putetur esse apud Deum; nam tum praerogativa populi electi V. T. tum adoptio in populum Dei et iustificatio N. T. est Iudaeis ac gentibus, qui insuper omnes defecisse a gloria Dei (III. 23.) iam demonstrati sunt, beneficium indebitum, quod Deus cui confert, confert ex mera misericordia; non autem haec supernaturalis dignitas est fructus contentionis et laboris humani.

Haec liberrima Dei misericordia erga homines nihil tale merentes demonstratur auctoritate testimonii divini. « Moysi enim dicit: *miserebor cuius misereor, et misericordiam praestabo, cuius miserebor* » v. 15. Desumpta est sententia ex Exod. XXXIII. 19, ubi Moyse rogante gratiam gratis datam, specialem nempe et extraordinariam manifestationem gloriae Dei in confirmationem promissionis, quod Dominus ipse tamquam dux et custos in medio populi futurus est, Deus annuit petitioni promittens huiusmodi apparitionem suae gloriae intra certos limites. « Respondit: ego ostendam omne bonum tibi, et vocabo in nomine Domini coram te. » In textu hebraico: « ego transire faciam totam pulchritudinem meam (maiestatem meam) super te, et annuntiabo nomen יהוה coram te, » non tam voce sensibili quam illustratione interna cognitionem sublimiorem essentiae meae tibi impertiendo. Huic pollicitationi Deus subiungit epiphonema: « *nam misereor cuius misereor, et misericordiam praesto cui misericordiam praesto* » (1). Ita in hebraico, graeco LXX, syriaco, targum Onkelos, atque ita citat ipse Apostolus. In Vulgata

(1) אֲנִי אַעֲבִיר כָּל־טוּבִי עַל־פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ וְחַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם;

latina vertitur iuxta sensum magis quam ad litteram: « et miserebor, cui voluero, et clemens ero, in quem mihi placuerit. » Sententia non est particularis, quae ad gratiam solum Moysi praestitam vel, ut aliorum fert opinio (Chrysost. hom. XVI. n. 7.), ad misericordiam referatur, qua Deus Israelitis post peccatum adorati vituli aurei pepercit; sed generalis est comprehendens sub se tum gratiam Moysi tributam, cuius occasione prolata est, tum omne supernaturale et mere gratuitum beneficium. Unde Paulus ex ea sensu omnino immediato accepta suam antecedentem doctrinam potuit confirmare. Infert ex his Apostolus: « igitur (si gratia est a Deo ipso profecta et omnino gratuito concessa non merentibus) *non volentis neque currentis* (citra gratiam solis viribus naturae), *sed miserentis est Dei* » v. 16.

4°. Licet in versiculis modo declaratis directe solum enuntietur indebita misericordia erga homines ea indignos, in hac ipsa tamen ratione, quod beneficium est indebitum ex mera misericordia collatum indignis, iam includitur, quod Deus libere et absque ulla iniuria potest etiam peccatoris non misereri. Itaque nec homini nec sibi suisque perfectionibus debet Deus, ut misericordiam potius indignis quam iustitiam adhibeat dignis. Quamvis enim Deus infinite sanctus non possit velle hominum peccata, potest nihilominus peccata permittere et consequente voluntate iustâ et sanctâ dirigere et ordinare, non ita quidem, ut peccata directè sint ad Dei gloriam, sed ut ipse tamen occasione peccatorum suam iustitiam et misericordiam, potentiam et providentiam manifestet (cf. Rom. III. 6–8.).

His animadversis intelligitur, ad quid probandum Apostolus inducat historiam Pharaonis. « Dicit enim Scriptura Pharaoni: *quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam, et ut annuntietur nomen meum in universa terra* » v. 17. Probat scilicet Apostolus hoc inciso id, quod v. 15. implicite continetur et adsignificatur: Deum, sicut gratuito miseretur indigni, ita posse etiam non misereri peccatoris, quia ei non deest modus, quo ex malo bonum faciat (cf. th. XLIII. n. II. 2.). Rationem, qua id fiat, unam ex tota sua tractatione Apostolus supponit, peccatoris sci-

licet reatum, alteram diserte indicat, quia Deus etiam voluntate consequente non miserendo et puniendo potest se glorificare. Conclusio est: « ergo cuius vult (immerentis et citra debitum) miseretur, et quem vult (eo ipso quod omnes sunt indigni misericordia), indurat » (non impertiendo misericordiam) v. 18.

Haec sufficere possunt ad sensum huius incisi v. 17. 18. summatim intelligendum; insunt tamen phrasibus singulis difficultates propriae adhuc dilucidandae. Verba: « in hoc ipsum excitavi te, ut » etc. Exod. IX. 16. in textu hebraico ita sunt: « propter hoc constitui te (Vulg. posui te), ut te faciam ostendere robur meum » (ut faciam te ostensionem et clarum argumentum roboris mei) (1). De sensu huius verbi in citatione Apostoli « *excitavi te* » apud SS. PP. et interpretes diversae sunt sententiae. Nam alii: « constitui te regem, » alii « servavi te in vita, » alii, ut Praedestinatiani, certe falso: « creavi te, » alii aliter interpretantur. Nobis simpliciter significari videtur, Deum ipsum ad hoc Pharaonem posuisse et assumpsisse, ut poenis per prodigia multiplicata ei inflictis demonstraret universae terrae suam omnipotentiam et singularem protectionem erga populum Israel. At constitutus est Pharao ad talem divinae gloriae manifestationem nullo modo voluntate Dei antecedente, sed voluntate consequente suppositis eius peccatis et libera induratione ac pervicacia contra Deum.

Hoc collatis praesertim capitibus XI. XII. libri Sapientiae plane evidens est ex ipsa historia, ut in libro Exodi describitur, ne de reliqua fidei analogia quidquam dicam. Deus per legatos suos Moysen et Aaron missionem divinam manifesto demonstrantes hortatur regem ac iubet, ut dimittat populum Israel; Dei mandatum comitantur prodigia, quae primum nihil poenae continent, deinde vero evadunt in dies graviora. Adiutoria interna, quae responderent exter-

(1) בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאֹתְךָ אֶת־כֹּחִי וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל־הָאָרֶץ׃
Graece LXX. verterunt: ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, propter hoc servatus es, ut etc.

nis, et quibus Pharao excitabatur ad obsequendum, non deerant; unde visis prodigiis etiam flectebatur cor eius ad consilium dimittendi populum. Attamen cessante plaga iterum *induravit cor euum*, sicut sacer textus post singula quinque priora portenta diserte monet: « induratum est cor Pharaonis, » « induravit Pharao cor suum. » Voluntate igitur antecedente voluit Deus, ut rex Deum agnosceret eique obsequeretur, quin ad plagas gravissimas deveniendum esset; has vero Deus decrevit consequenter ad liberam eius indurationem, ac proinde hunc modum manifestationis suae omnipotentiae non antecedente sed consequente voluntate voluit: posuit ergo non Pharaonem ut hominem, sed Pharaonem in sensu composito cum eius libera induratione *ad hunc modum* manifestandae gloriae suae. Voluntas igitur consequens, quam hic solum considerat Apostolus, est utique severitatis iustae; voluntas autem antecedens est tota benignitatis erga ipsum etiam Pharaonem.

Hanc utriusque voluntatis proprietatem Spiritus Sanctus ipse describit eandem Pharaonis historiam explanans Sap. XI. Spectata voluntate consequente « illos (Aegyptios) tamquam durus rex interrogans condemnasti » XI. 11; at in modo puniendi, quod Deus « partibus corripiens » a levioribus ad graviora progressus est, miratur Sapiens voluntatis antecedentis benignitatem erga hos ipsos peccatores. Cum potuisset Deus eos simul et semel exterminare, voluit tamen per partes et paulatim eis plagas immittere. Nam « misereris omnium (voluntate hac antecedente), quia omnia potes (nec timendum est, ne forte ordo iustitiae subvertatur, neque enim impii, si non convertantur, poenam sub omnipotente Deo poterunt effugere) et *dissimulas peccata hominum propter poenitentiam*. Diligis enim omnia, quae sunt... nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti.... Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt Domine, qui amas animas. O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus. Ideoque eos, qui exerrant, partibus corripis, et de quibus peccant, *admones et alloqueris, ut relicta malitia credant in te Domine* » (1) XI. 21-XII. 2. Animadver-

(1) Ἐλεεῖς δε παντας, ὁτι παντα δυνασαι, και παρορᾷς ἁμαρτηματα ἀν-

tatur quaeso, haec omnia dici de eodem Pharaone et de eisdem plagis, de quibus in Exodo et a S. Paulo dicitur: « in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam.... quem vult indurat. » At in Sap. sermo est de eo, quod Deus vult ex sese et antecedenter ad Pharaonis liberam pervicaciam, adeoque de voluntate antecedente; quae vero citat Apostolus, in Exodo (IX. 16.) dicuntur de *indurato Pharaone* post quintam iam plagam, et proinde nonnisi de voluntate consequente intelligi possunt. Confer Sap. XII. 3-26. ubi habes evidentissime distinctam voluntatem antecedentem salvandi impios Chananaeos, et voluntatem consequentem eos puniendi.

Restat difficultas, quod induratio ipsa videtur dici ab Apostolo opus Dei: « *quem vult indurat.* » Induratio *significatione obiectivâ* est resistentia contra gratiam, praesertim resistentia continua adversus gratias multiplices, unde habitus quidam et infelix facilitas oritur divinas inspirationes reiiciendi. Sensu ergo activo induratio est efficientia huius pervicaciae. Quare ex analogia fidei h. e. ex aliis doctrinae capitibus, quae de attributis divinis, de sanctitate, bonitate, iustitia novimus ac credimus, omnino evidens est, Deum neminem *directe indurare,* cum hoc nihil esset aliud quam directe efficere resistentiam adversus gratiam, atque ita hominem simul per gratiam excitare ad bonum et per indurationem obfirmare contra bonum idem, quod est manifesta contradictio, quae Deo sancto et bono sine impietate adscribi non potest.

Potest tamen referri et in Scripturis refertur induratio peccatoris ad Deum tripliciter: *a*) quod Deus eam permittit, quo sensu *misereri* et *indurare* non *contrarie* sed *contradictorie* sibi opponuntur, ut *indurare* idem sit ac non misereri, quemadmodum Augustinus dicit: Deum « non indurare impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam »

θρωπων εἰς μετανοιαν. ἀγαπᾷς γαρ τα ὀντα παντα, και οὐδεν βδελυσσῃ ὧν ἐποιησας, οὐδε γαρ ἀν μισῶν τι κατασκευασας.... φειδῃ δε παντων, ὁτι σα ἐστι, δεσποτα φιλοψυχε. το γαρ ἀφθαρτον σου πνευμα ἐστιν ἐν πασι· διο τους παραπιπτοντας κατ' ὀλιγον ἐλεγχεις, και ἐν ὁις ὁμαρτανουσιν, ὑπομιμνησκων νουθετεις, ἱνα ἀπαλλαγεντες της κακιας πιστευσωσιν ἐπι σε, κυριε.

ep. 194. n. 14. ad Sixt. Neque in usu loquendi biblico est insolens, ut locutiones significantes actionem adhibeantur de mera permissione, quia et haec pars est divinae providentiae 2. Reg. XII. 11; XVI. 10; 3. Reg. XXII. 22.; Is. LXIII. 17; Ps. CIV. 25. etc. Clarissime apparet hic modus loquendi ex 2. Reg. XXIV. 1. collato 1. Paral. XXI. 1. In priori enim loco dicitur *Deus commovisse* David, ut numerationem populi institueret, quae erat contra voluntatem Dei; in loco altero velut declarationis causa dicitur Satan ad hunc ipsum censum commovisse. Nihilominus fatendum est, huiusmodi locutionibus saltem plerumque aliquid amplius significari quam meram permissionem. Nam *b*) induratio activa dicitur actio divina, quae ex se quidem et ex voluntate Dei antecedente non ordinatur ad obiectivam hominis indurationem, ex qua tamen consequitur et consequi a Deo praevidetur ac permittitur, ut homo se ipsum induret. Ita hunc locum Pauli interpretatur S. Hieronymus. « Non Dei accusanda est patientia et infinita clementia sed eorum duritia, qui bonitate Dei in perditionem suam abusi sunt. Alioquin unus est solis calor, et secundum essentias subiacentes alia liquefacit, alia indurat, alia solvit, alia constringit. Liquatur enim cera et induratur lutum; et tamen caloris non est diversa natura. Sic et bonitas et clementia Dei vasa irae quae apta sunt in interitum, i. e. populum Israel indurat, vasa autem misericordiae quae praeparavit in gloriam... non salvat irrationabiliter et absque iudicii veritate, sed causis praecedentibus; quia alii (sua culpa) non susceperunt Filium Dei, alii autem (gratia praeveniente et adiuvante) recipere sua sponte voluerunt » S. Hieron. ad Hedib. ep. 120. q. 10. (T. I. p. 835.). Permittit vero Deus, ut homo faciat malum ex ipsa occasione boni, quod Deus facit, quia potens est bonum facere occasione mali, quod homo facit. Igitur *c*) ad haec duo accedit ratio alia, ob quam etiam induratio Deo tribuitur, quia scilicet voluntate consequente eam dirigit et ordinat ad fines bonos.

Haec secunda et tertia ratio, qua Deus indurare dicitur, mirabili modo est expressa in historia Pharaonis Exod. VII. sqq. In primis quinque plagis numquam dicitur *Deus in-*

durasse, sed constanter ipse *Pharao indurasse cor suum*, aut *induratum fuisse cor eius* (Exod. VII. 13. 22; VIII. 15. 19. 32; IX. 7.). Quando vero iam aucta erat voluntaria pervicacia per tam impiam repugnantiam contra manifesta miracula, tum demum in signis sequentibus inde a sexto (1), Deus patrando prodigia coram Pharaone iam propria malitia indurato dicitur « indurasse cor eius, » ut manifestum sit, non antecedentem Dei intentionem indurandi, sed effectum malitià hominis ex miraculis divinis secutum indicari (Exod. IX. 12; X. 1. 20. 27; XIV. 4. 8. 17.). Propterea in signis etiam hisce posterioribus non solum Deus Pharaonem, sed etiam Pharao se ipsum indurasse adhuc dicitur Exod. IX. 35; XIII. 15. Haec diversitas in modo loquendi de induratione in prioribus et posterioribus portentis, quae nobis attentione videtur dignissima, vim argumenti non perdit ex eo, quod Deus iam Exod. IV. 21; VII. 3. ait: « ego indurabo cor Pharaonis; » illic enim non de singulis sed de omnibus prodigiis simul et complexe sermo est. Sicut igitur Deus indurationem Pharaonis tantummodo praescire Exod. III. 19, ita eam etiam efficere dicitur, dum sub hac praescientia prodigia patrat, quae licet voluntate antecedente ordinentur ad regis emollitionem (vide Sap. l. c.), praevidentur tamen occasio futura maioris indurationis. Voluntate porro ad hanc indurationem consequente vult Deus in ea et per eam manifestare suam maiestatem: « et indurabo cor eius, ac persequetur vos: et glorificabor in Pharaone et in omni exercitu eius, scientque Aegyptii, quia ego sum Dominus » Exod. XIV. 4. 17. cf. X. 1.

5°. Sequitur penes Paulum pars ultima loci, quem explicamus. Sicut ex comparatione Iacob et Esau et electione unius prae altero absque ullo respectu generis vel operum legalium v. 14. oriebatur difficultas: « numquid iniquitas apud Deum? » ita huius difficultatis solutio deprompta ex testimoniis Scripturae nondum videbatur esse plena, sed

(1) Plagae Aegypti numerantur decem non computando signum primum mutationis virgae in serpentem et ultimum submersionis Aegyptiorum in mari. His duobus accensitis signa sunt duodecim, quorum in sex primis et in octavo Pharao cor suum ipse indurasse, in reliquis inde a septimo Deus cor Pharaonis indurasse dicitur.

immo novam inferre difficultatem. Si Deus unius peccatoris gratuito miseretur, alterum vero indurat, licet posset etiam huius misereri: « *quid adhuc queritur* (μεμφεται conqueritur, punit; cf. III. 5–7.); *voluntati enim eius quis resistit?* » v. 19. Quaestio ergo est de iustitia poenae, quomodo Deus iuste puniat eum, cuius non miseretur iustificando, cum alter cuius per donum fidei et per iustificationem in fide miseretur, ex sese non minus sit misericordia indignus? Ergo quaestio non est de voluntate Dei antecedente sed de voluntate consequente puniendi, quomodo sit iusta?

Apostolus respondet *a*) reprimendo hominis temeritatem exigentis, ut Deus reddat rationem suae providentiae, cum ante omnia certum et ratum esse debeat creaturae rationali, omnia Dei opera sancta esse et iusta: « O homo tu quis es, qui respondeas Deo? » Hoc declaratur similitudine figuli: « numquid dicit figmentum ei, qui se finxit (το πλασμα τῳ πλασαντι) quid me fecisti sic? » v. 20. Similitudo haec figuli satis frequens in libris V. T. (Is. XLV. 9; Ier. XVIII. 4-6; Ecclesi. XXXIII. 13. 14.) immediate exprimit absolutam Dei potestatem et creaturae subiectionem; supponitur autem in artifice non humano sed Deo provisore infinita sanctitas, bonitas, sapientia et iustitia. « In figulo (inquit Ambrosiaster in h. l.) sola voluntas est, in Deo autem voluntas cum iustitia. » Probe autem advertatur, ex ipsa indole quaestionis figmento seu plasmati non comparari ab Apostolo humanam naturam, quatenus a Deo creatur; sed hominem, quatenus vel gratuito misericordiam consequitur, vel ob peccata voluntate consequente iuste punitur. « Cave putes haec ad creationis rationem a Paulo dici vel ad necessitatem voluntatis nostrae, sed (dicta sunt) secundum potestatem et diversitatem divinarum dispensationum » S. Chrysost. hom. XVI. n. 8.

Unde *b*) Paulus similitudinem prosequens respondet ita, ut ex comparatione ipsa declaretur gratuita gratia, et iusta punitio peccatoris. Similitudo non est extendenda ad modum, quo lutum mere passive in manu figuli, et quo creatura rationalis ac libera se habet sub actione gratiae (1);

(1) Vide animadversiones Chrysostomi in h. l. hom. XVI. n. 8. ubi inter cetera: « hoc, inquit, ubique observandum est, ut similitudines non uni

sed comparatio instituitur inter physicam exigentiam quae in luto nulla est, ut potius ei superaddatur pretium insigni aliqua arte, quam ut relinquatur secundum suam naturam artis expers in vili urceo, ac inter ius *peccatoris*, quod nullum est, ut per Dei misericordem artem consequatur gratiam supernaturalem et gloriam, non vero relinquatur in peccato et propter peccatum destinetur ad poenam. « *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam* » (aliud pretiosum per artem superadditam, aliud vile iuxta naturam materiae luti) v. 21.

Sequitur *c*) similitudinis applicatio: « *quod si Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia* (ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ) *vasa irae apta* (κατηρτισμενα) *in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam* » (ἁ προητοιμασεν ἐις δοξαν) v. 22. (1). Hic quoad expressiones singulas « vasa in honorem, vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam » ex declaratione Apostoli ipsius sunt ii, quos Deus vocavit ex Iudaeis et gentibus ad fidem christianam: « quos et vocavit nos, non solum ex Iudaeis sed etiam ex gentibus. » Ex gentibus sunt, de quibus antea dictum: non plebs mea, et qui nunc vocantur filii Dei; credentes ex Iudaeis sunt, de quibus dictum: reliquiae salvae factae sunt, et Dominus Sabaoth reliquit nobis semen (h. e. « etiamsi multitudo non crediderit, tamen pauci credent » S. Hieronym. ad Hedibi. l. c.). Hi per gratiam

versim accipiantur; sed quod in illis opportunum est et ad quod declarandum assumptae sunt, oportet seligere, reliqua vero omnia missa facere. »

(1) In constructione grammatica putant plerique suppleri oportere: « quid dicemus? » vel aliquid huiusmodi. Forte posset hic versiculus 22 coniungi cum 20: « tu quis es qui respondeas Deo... si Deus volens ostendere iram sustinuit in multa patientia » etc. Difficultas in hoc modo coniungendi solum oritur, quod graece non est simpliciter ἐι θελων ὁ θεος sed ἐι δε θελων κ. λ. At si animadvertas, hanc sententiam non immediate, sed duabus aliis sententiis interpositis subnecti, si insuper reputes δε non raro poni pro δη *utique, enim vero;* difficultas non videtur magna esse.

praeparantur in gloriam sanctitatis, et per hanc in gloriam consummatam. « Divitiae gloriae sunt dignitas multiplex praeparata credentibus, » ait Ambrosiaster in h. l. Qui ergo hic reperiunt absolutam praedestinationem ad gloriam aeternam seorsim spectatam ante omnia praevisa merita, ii profecto longe aliud dicunt, quam quod scripsit S. Paulus.

Porro « vasa irae apta in interitum » manifeste sunt peccatores. Debent autem haec vasa spectari, ut sunt digna irae et interitus; nam genitivus «vasa *irae*» non potest sumi *active,* ac si talia fecisset ira Dei, sed *passive,* vasa quibus ira debetur. Hinc Paulus etiam modo diversissimo loquitur de *vasis irae* et de *vasis misericordiae:* illa non a Deo dicuntur parata ad interitum sed *apta, scilicet ex se ipsis,* ad interitum; haec vero Deus ipse sua operatione praeparavit in gloriam. Iam haec vasa digna irae et interitus dicuntur a Paulo subesse divinae voluntati sub duplici diversa ratione.

Nam α) sustinentur in multą patientia seu longanimitate (μακροθυμίᾳ), quae in Scripturis semper est voluntas misericors erga peccatores eo ex se tendens, ut convertantur et desinant esse vasa irae Rom. II. 4. 5; 2. Pet. III. 9; Sap. XI. 24; XII. 2. 10. 11. 18–20; cf. Matth. XVIII. 26. (vide supra p. 554. sq.). Haec est voluntas antecedens, cum « longanimitas et benignitas Dei ad poenitentiam te adducit, secundum autem duritiem tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram » Rom. II. 4. 5. Vides iam, causam ex qua sint vasa irae, non esse in Deo sed in ipsis liberis hominum voluntatibus. Distinctius hanc causam Apostolus explicat in sequentibus capitibus X. et XI. Cf. 2. Tim. II. 20. 21.

Chrysostomi interpretatio in hos vv. 22. 23. ita habet. «*Quae praeparavit in gloriam.* Non totum Dei esse dicit (Apostolus); nam si hoc esset, nihil impediret, quominus omnes salvi essent (cf. supra p. 604.): sed rursum praescientiam ostendit.... Sicut ergo Pharao ex propria iniquitate vas irae factus est, sic et hi vasa misericordiae ex probitate sua. Nam etsi quod plus est, Dei sit (per gratiam); et nos quoque parum aliquid contulimus (libere operando per gratiam). Ideo non dixit vasa recte factorum, neque vasa confidentiae (παῤῥησίας

qua confidant in se ipsis), sed vasa misericordiae, ostendens totum esse Dei... Cum dicit, *non est volentis neque currentis,* non liberam potestatem tollit; sed ostendit non totum illius esse, sed egere illum superna gratia. Oportet enim velle et currere, confidere autem non propriis laboribus, sed Dei benignitati; quod et alibi dicebat: non ego autem, sed gratia Dei mecum (1. Cor. XV. 10.)... Unde igitur hi vasa irae, illi misericordiae? Ex proprio voluntatis proposito. *Deus autem valde bonus cum sit, in ambobus eandem ostendit benignitatem* (antecedentem). *Etenim non eorum tantum qui salvi facti sunt, misertus est; sed etiam Pharaonis, quantum in se erat* (h. e. antecedenter); *nam eandem diuturnam patientiam tam hi quam illi experti sunt. Quod si non servatus est, ex eius voluntatis proposito totum est. Nam quantum ad Deum pertinet, nihil minus habuit, quam illi qui salvi facti sunt »* Chrys. hom. XVI. n. 9.

β) Consequenter ad duritiem et impoenitentiam Deus « vult ostendere iram et notam facere potentiam suam » (cf. dicta ad v. 17.). Hinc participium « volens ostendere iram, » eo ipso quod exprimit voluntatem consequentem, non potest resolvi per particulam causalem: « *quia* voluit ostendere iram..... *ideo* sustinuit in multa patientia; » sed resolutio haec esse debet: « *quamvis* vult (voluntate consequente ad impoenitentiam cordis) ostendere iram..... *tamen* sustinuit (voluntate antecedente, qua eorum vult poenitentiam et salutem) in multa patientia. » Similis est modus loquendi Sap. XII. 10: « partibus iudicans *dabas locum poenitentiae, non ignorans* (h. e. quamvis non ignorares), quoniam nequam est natio eorum et naturalis (ἔμφυτος) malitia ipsorum, et quoniam non poterat (impotentia consequente) mutari cogitatio illorum in perpetuum. » Hac itaque voluntate consequente Deus ipsam ostensionem irae dirigit ad demonstrandas divitias gloriae. « Neque enim Deus, inquit Chrysostomus, quidpiam praetermisit eorum, quae ad Pharaonis emendationem facerent; neque ille praetermisit quidquam eorum, quae ipsum perderent et omni venia privarent. At quamvis haec sciret Deus, cum multa patientia tamen sustinuit eum volens illum ad poenitentiam adducere..... Quia vero

ille noluit patientia hac ad poenitentiam uti, sed aptavit se ipsum ad iram; usus est illo Deus ad aliorum correctionem per illius supplicium alios studiosiores reddens et sic potentiam suam ostendens. Quod enim Deus non velit (antecedenter) hoc modo potentiam suam ostendere sed alio modo per beneficia et per liberalitatem, hoc ipse (Paulus) iam superius per omnia declaravit» Chrysost. l. c. n. 8. Speciatim Deus, ut ubique monet S. Augustinus, et ut in textu ipso Apostoli diserte dicitur, ordinat iudicium in vasa irae ad demonstrandam gratuitam bonitatem suam in vasa misericordiae, quae non ex sua natura vel suis naturalibus meritis sunt vasa gloriae et honoris, sed a Deo praeparantur in gloriam. Unde cum sint ex eadem massa (h. e. cum ante gratiam peccatores sint aeque indigni misericordia), ex ipsis vasis irae debent vasa misericordiae agnoscere, totum pretium suum supernaturale non esse ratione massae h. e. non ratione dignitatis vel meriti naturalis, sed ex arte divina ac indebita gratia; licet in suscipienda gratia etiam ipsi libere aliquid agant. Cooperationem hanc Apostolus non hoc loco, sed in sequentibus IX. 30. — XI. 23. declarat.

Ut ex dictis omnibus manifestum est, Apostolus cap. IX. docet gratuitatem gratiae et vocationis ad fidem christianam, et iustificationem per fidem, ut excludat errorem Iudaeorum illius aetatis sibi ratione generis et privilegiorum legis Mosaicae vel solis vel certe prae gentibus ius ad promissum regnum Messianum vindicantium. Agit vero immediate de gratuitate donorum gratiae in ipsa donatione et exsecutione, quae utique cum gratuita horum donorum praedestinatione cohaeret. Ex doctrina autem gratuitatis gratiae non sequitur, gratiam ex parte Dei et voluntate antecedente non omnibus offerri; immo Apostolus diserte declarat, rationem cur ad gratiam non omnes perveniant, esse ex culpa et peccatis hominum. De absoluta vero antecedente praedestinatione vitae aeternae ante praevisa merita fidei ac gratiae in tota Pauli tractatione nulla est mentio, nullum nec levissimum vestigium.

THESIS LXVI.

Explicantur alii textus Scripturae, qui a nonnullis opponuntur.

« Nihil magis pertinent ad docendam praedestinationem gloriae ante » praevisa merita supernaturalia textus alii, qui a theologis quibusdam » proferri solent Sap. IV. 11; Matth. XXIV. 32. 24; Act. XIII. 48; Rom. » VIII. 28-30. »

Sicut Rom. IX. ita et locis quibusdam aliis Scripturae non modo haeretici abutuntur ad suum errorem de absoluta praedestinatione et reprobatione persuadendum, quem in thesi LIV. confutavimus; sed etiam quidam Doctores catholici ad testimonia huiusmodi non recte provocant, ut ex iis suam opinionem confirment de praedestinatione ante praevisa merita. Accidit id, quia parum sunt solliciti ut dispiciant in contextibus, de qua electione et praedestinatione in locis singulis sermo sit; utrum eius obiectum sit revera gloria aeterna seorsim spectata, an potius donum gratiae vel tota series donorum quae a gratuita gratia incipit; utrum de voluntate antecedente omnem praevisionem iustitiae et sanctitatis agatur, an de voluntate consequente, quae hanc praevisionem supponat. Videntur enim sibi persuasisse, *praedestinationem* et *electionem* in Scripturis numquam referri ad aliud obiectum quam ad aeternam gloriam tamquam ad finem absolute praedefinitum, ad quem deinde merita tamquam media decernantur, ut ipsi quidem ordinem inter coelestem gloriam et merita gratiae sibi composuerunt. Haec autem quam falsa sint, satis ostendimus th. LVI. LX. Paucis examinabimus testimonia quatuor in enuntiatione theseos indicata; nam de Eph. I. 45. sq. ex quo loco etiam quidam velitantur, non videtur operae pretium quidquam addere iis, quae paucis attigimus th. LX.

1°. Adfertur Sap. IV. 11: « raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius. » Ex his verbis serio argumentantur in hunc modum: quando Deus praevidet, iustum lapsurum, si diutius viveret, illum rapit morte immatura; ad decernendam mortem Deus adductus est, inquiunt, quia antece-

denter noluit illum labi; hoc antecedens Dei propositum impediendi finalem lapsum connotat voluntatem absolutam illum iustum salvandi. Ergo voluntas absoluta salutis praecedit et imperat electionem mediorum. Vide cl. P. Cercià Apparat. de Grat. lect. VII. p. 145.

At vel obvia verborum inspectio ostendit, nihil hic dici aliud, nisi quod mors immatura non est malum, ut vulgus aestimat, sed magnum bonum a Deo collatum, ut homo adhuc innocens « periculis vitae huius et tentationum subtrahatur incerto, » quemadmodum loquitur Augustinus (supra p. 457.). Si autem hoc magnum Dei beneficium laudari non potest, quin eo ipso asseratur praedestinatio ante praevisa merita; sane fateor Christianos universos in hac esse sententia. Interim videamus contextum. Induxerat Sapiens c. II. impios Epicureorum more negantes animae immortalitatem, totamque felicitatem constituentes in voluptatibus scelestissimis huius vitae, simulque iustum eis contrarium internecino odio persequentes. Inde cc. III–V. comparationem instituit inter impios qui nunc videntur felices, in futurum erunt infelicissimi, ac inter iustum qui in hac vita videtur miser, in futura erit beatissimus, ut probet aerumnas huius vitae iusto non esse vera mala, sed eas a Deo vel permitti vel immitti ad maius eius bonum (cf. Rom. VIII.). Nominatim his capitibus III. et IV. confert impii vitam longaevam et numerosam prolem cum morte immatura et orbitate iusti. Hanc itaque mortem ait IV. 7-15. iusto non esse malum sed bonum magnum et a Deo ordinatum ex dilectione, qua iustum ob eius vitae sanctitatem adamavit. « Iustus si morte praeoccupatus fuerit, in refrigerio erit » v. 7. Ergo ea mors immatura non est malum. « Placens Deo factus (iustus ille) est dilectus (ἐναρεστος θεῳ γενομενος ἠγαπηθη); et vivens inter peccatores translatus est » v. 10. (1). Quia virtute sua Deo placens factus est, ideo Deus eum dilexit et beneficiis affecit, inter quae beneficia

(1) Per se patet, tempus aoristum non esse praeteritum historicae narrationis, sed tempus indefinitum. Referuntur scilicet omnes hae sententiae ad primam conditionatam: si iustus morte praeoccupatus fuerit, tum credendum, quod factus Deo placens dilectus est etc.

et dilectionis testimonia est, quod Deus eum eripuit e medio impiorum, inter quos vivere non est parvum malum, et transtulit in refrigerium, quod est magnum bonum. Hoc ipsum magis explicat. « Raptus est (quod versiculo antecedente dixerat: translatus est), ne malitia mutaret intellectum eius aut ne fictio (δόλος) deciperet animam illius. Fascinatio enim nugacitatis (φαυλότητος improbitatis) obscurat (ἀμαυροῖ evanescere facit) bona, et inconstantia (ῥεμβασμὸς vagatio huc illuc transvolans, numquam satiata) concupiscentiae transvertit sensum sine malitia » (νοῦν ἄκακον mentem innocentem) v. 11. 12. Tantum scilicet malum est, tantum periculum vivere inter peccatores, ut etiam iusti facile pervertantur, velut fascinati ipsa propinquitate improbitatis et gyrovagae concupiscentiae improborum. « Consummatus in brevi explevit tempora multa » v. 13. Coram Deo eius vita licet brevis aequivalet vitae longissimae; non ergo dolendum de morte immatura. « Placita enim erat Deo anima illius (paulo ante = placens Deo factus), *propter hoc* properavit educere illum de medio iniquitatum » v. 14. (paulo ante = « vivens inter peccatores translatus est; » « raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius »).

Vides versiculos 7. 10. 11. 14. omnes nihil enuntiare aliud quam magnum pro homine iusto beneficium mortis quantumvis immaturae, quia per eam iustus transfertur in refrigerium et eripitur periculis perversionis (1). Hoc autem beneficium Deus non dicitur conferre, quia ante praevisam iustitiam eum praedestinavit ad vitam aeternam; sed dicitur Deus diligere iustum propter eius sanctitatem, et ex hac dilectione consequente ad sanctitatem eum transferre, rapere, educere de medio iniquitatum per mortem, dum iustus est; ac propterea etiam consequenter ad

(1) Nexus intimus horum versiculorum ex dictis de contextu totius loci est evidentissimus. Unde non possumus consentire viro docto, qui scripsit: « Haec v. 10. et 14. non referuntur ad eundem iustum de quo supra v. 11; sed ad alium, ut expendenti contextum per se patebit. » Propter nexum demonstratum mihi expendenti contextum evidenter patet, non posse v. 10. 14. de uno, et interiectum versiculum 11. de alio intelligi (Cf. cl. P. Corcià l. c. p. 146.).

sanctitatem ei decernere vitam aeternam, quae cum tali morte est connexa, et propter quam connexionem mors habet rationem beneficii. Dei itaque propositum impediendi finalem lapsum iusti includit praevisionem iustitiae, consequenter ad quam praevisionem Deus vel gratuito vel ex merito congruo, quod posterius Sapiens h. l. prae oculis habet, decernit beneficium mortis in iustitia atque ideo etiam vitam aeternam. Non ergo Deum absoluta voluntate vitam ante omnem iustitiae praevisionem praedestinasse, sed potius oppositum ex hoc loco probatur.

2°. Testimonium alterum, quod illi theologi dicunt sibi videri « apodicticum, » est Matth. XXIV. 22. 24. (coll. Marc. XIII. 20. 22.). « Nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi... Surgent pseudochristi... ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi. »

Consideremus primo « breviationem dierum propter electos, » de qua apud Matth. v. 22; apud Marc. v. 20. At haec pertinent ad eam partem orationis Christi, in qua agit de Hierosolymorum eversione (1). Ait ergo Christus, nisi dies illi belli ferocissimi breviarentur, omnes morte miserrima perituros esse; sed propter electos, h. e. usu loquendi in N. T. frequenti (th. LVI.) propter Christianos fore, ut brevientur dies illi. Quae quid quaeso ad rem nostram?

Concedimus nihilominus, electos intelligendos esse etiam praedestinatos, et sermonem esse non de temporali tantummodo, sed de aeterna quoque salute. Hoc dato quibus argumentis suadebis, illos absoluta voluntate fuisse electos ad gloriam aeternam ante praevisionem iustitiae et meritorum, in quibus supponuntur tum esse, quando dies breviabuntur, et ante decretam eis breviationem dierum, dum praevisi sunt futuri in iustitia comparata utique per gratiam, sed non sine libera sua cooperatione? In verbis Christi de tali ordine electionis absolutae primum ad gloriam, deinde ad merita et ad perseverantiam in meritis certissime nullum est indicium.

(1) Lege cl. P. Patrizi commentarium in Marc. c. XIII; de Evangeliis l. II. n. 148-150; et de Interpretatione ss. SS. l. I. n. 339.

Quando dicuntur *electi* (in hypothesi quam nunc damus); electio seu praedestinatio in divina praescientia supponitur completa a prima gratia usque ad gloriam. Si iam quaeritur, quo ordine dona sese excipiant in praedestinatione, hic ordo non potest erui ex eo, quod in exsecutione praeservatio a lapsu, perseverantia, et generatim omnis gratia conferri dicitur *propter electos*. Omnis enim gratia etiam illis, qui in praescientia Dei sunt reprobi, confertur *voluntate antecedente*, ut fiant electi; a fortiori ergo iis, qui in praescientia Dei sunt praedestinati, confertur ex voluntate electionis, et ut sint electi. Ergo certe in omni sententia praedestinationis sive ante sive post praevisa merita, vere dicitur praeservatio a lapsu, amotio tentationum, breviatio dierum fieri *propter electos* (cf. p. 617. sqq.). Ex illis ergo verbis Christi Domini nihil potest confici de ordine praedestinationis ad gloriam. Immo si in illis hic ordo reperiri deberet, is potius esset inversus. Ratiocinando enim in ea hypothesi, concludendum esset in hunc modum: antecedenter et in signo priori ante praevisam iustitiam in qua tum futuri sunt, et ante decretam ac praevisam amotionem periculorum tum ingruentium nondum sunt *absolute electi;* sed in eo signo salus est adhuc velut suspensa: « non fieret salva omnis caro; » sicut alibi in Scriptura ante praevisam iustitiam finalem exhibetur salus ut adhuc incerta (supra th. LIX. n. 2.). Unde illud incisum: « breviabuntur dies illi propter electos, » (in hypothsi concessa) non significaret: *quia antecedenter ad praevisionem meritorum et perseverantiae absolute iam sunt electi,* ideo breviabuntur dies illi; sed significaret: dum Deus videt pro eo tempore illos esse iustos per gratiam et per suam cooperationem sub gratia, eis decernit gratiam praeservationis a magnis tentationibus, sub quibus caderent, *ut sint absolute electi* ad gloriam voluntate consequente ad praevisa merita et ad perseverantiam.

Altera pars textus, qui obiicitur Matth. v. 24; Marc. v. 22. pertinet utique ad illam orationis partem, in qua Dominus declarat secundi adventus sui proxime secuturi indicia. Inter haec sunt pseudochristi et pseudoprophetae, qui portenta patrabunt, « ut, si fieri potest, in errorem in-

ducantur etiam electi » penes Matthaeum; seu « ad seducendos, si fieri potest, etiam electos, » ut habet Marcus. Non video, quid ex his consequatur ad confirmandam praedestinationem potius ante quam post praevisa merita; in omni enim sententia quae haeretica non sit, indubitatum est, praedestinatos in sensu composito non posse, in sensu diviso posse labi finaliter. Vide supra p. 592. 593. Nemo dubitat de praedestinationis infallibilitate, quae sola ex his verbis potest colligi; at de ordine, quo se excipiant praevisa merita et praedestinatio ad gloriam, nulla est mentio.

3°. Testimonium sequitur ex Act. XIII. 48. « Crediderunt, quotquot erant praeordinati ad vitam aeternam. » Animadverto *a*) hic dici credidisse *omnes et solos praeordinatos in vitam aeternam.* Si ergo praeordinatio in vitam aeternam significat absolutam praedestinationem ad gloriam, Spiritus Sanctus revelasset nobis, omnes illos qui tum crediderunt, fuisse praedestinatos; omnes alios qui in hac Pauli praedicatione Antiochiae Pisidiae non crediderunt, fuisse reprobos: quae omnia sunt saltem non probabilia. *b*) Concedamus interim ita esse; quid inde consequitur? Enuntiatur factum, omnes in illa civitate praedestinatos ad gloriam, Paulo praedicante suscepisse fidem; sed non dicitur, eos fuisse praedestinatos ad gloriam antecedente voluntate ante praevisionem fidei et meritorum supernaturalium. Ita sine dubio affirmari debet e. g.: credent, iustificabuntur, perseverabunt, quotquot sunt praedestinati ad vitam aeternam; neque tamen ideo affirmatur praedestinatio ad vitam ante praevisa merita. Cf. supra p. 647. 648. Ceterum *c*) genuinus sensus huius loci videtur esse omnino alius, nihil pertinens ad praesentem disputationem. Ordinatio enim (ταξις) in vitam aeternam h. l. nihil est aliud, quam animi per gratiam dispositio necessaria ac per sese tendens et ordinata ad vitam aeternam tamquam finem: graece enim non legitur *προτεταγμενοι* vel *πρωρισμενοι*, sed *όσοι ήσαν τεταγμενοι εις ζωην αιωνιον*. Quotquot igitur tum ita erant dispositi per gratiam cum non resistentia contra illam, ii omnes et soli crediderunt.

4°. Remanet explicandus locus Apostoli Rom. VIII. 28-30.

Post descriptam cap. VII. et VIII. infirmitatem carnis, aerumnarumque praesertim internarum perpessionem ex una parte et virtutem Spiritus, quo sumus filii Dei, ex parte altera, Paulus prosequitur: « Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit » v. 28–30.

In primis animadverto, ss. Patres ex hoc ipso loco valde frequenter docere, praedestinationem ad vitam aeternam esse ex praescientia meritorum. Vide Ambrosium, Ambrosiastrum, Theodoretum citatos in thesi LIX. n. II. Porro Origenes in Rom. l. VII. n. 8, Chrysostomus hom. XV. n. 1, Isidorus Pelusiota l. IV. ep. 51. ad Theonem, Theodoretus, Oecumenius, Theophylactus in h. l. *propositum* interpretantur non Dei, sed propositum et voluntatem hominis. Quae huius vocis explicatio licet vera non sit, ostendit tamen clarissime, quomodo hi Patres intellexerint ordinem inter praescientiam et praedestinationem nominatim in his verbis Apostoli: « *quos praescivit et praedestinavit.* » Unde ait Oecumenius, sicut in vocatione, iustificatione et glorificatione per gratiam, ita in praedestinatione ubique subintelligi oportere etiam praevisum liberum propositum hominis. « Quos praescivit, hos etiam praedestinavit, qui secundum propositum sunt... ut nihil absurdi occurrat, si Deus quibusdam benefacit, quibusdam vero non. Quum autem subauditur *secundum propositum,* statuitur illorum virtus (sub gratia utique), qui secundum proprium propositum (libere sed adiuti gratia) crediderunt, et a personarum acceptione Deus liberatur » Oecumen. in h. l. T. I. p. 314. Gemina habet Theophylactus. « Vocatus est homo secundum propositum, h. e. secundum propriam voluntatem: non enim sufficit vocatio (quae sit ex voluntate Dei antecedente); secus omnes essent salvati, omnes enim sunt vocati: sed opus est etiam libera voluntate... Prior est praescientia, deinde praedestinatio » Theophylact. in h. l. T. II. p. 63. Non minus diserte locum eun-

dem de praedestinatione post praevisa merita explicant Sedulius in commentario (Bibl. Max. PP. T.VI. p. 519.), Remigius (Altisiodorensis?) (ibid. T. VIII. p. 917.).

Accedimus ad textum ipsum, et primum quidem singulas locutiones de quibus potest oriri dubitatio, deinde sensum totius περικοπης declarare studebimus.

a) Declaratio singularum sententiarum. «*Qui secundum propositum vocati sunt sancti.*» In textu graeco nomen *sancti* non exstat, legitur vero in Vulgata et penes aliquot PP. latinos; graece est τοις κατα προθεσιν κλητοις ὀυσιν. *Sancti* in libris N. T. sunt ipsi Christiani; adeoque sensus illo nomine addito vel dempto non mutatur.

Propositum (προθεσις) de Deo in N. T. praedicatur quinquies, nempe h. l.; Rom. IX. 11; Eph. I. 11; III. 11; 2. Tim. I. 9, quibus in locis omnibus significatur Dei propositum et voluntas, prout ab aeterno refertur ab beneficium supernaturale effectu ipso conferendum in tempore; proindeque adsignificatur effectus reapse futurus, et excluditur meritum naturale aut ius humanum ad ipsum beneficium. Unde *propositum* non est voluntas antecedens conditionata; sed semper est voluntas absoluta, quae ubi ad liberos creaturarum actus refertur, praescientiam includit (th. LVI.).

Porro *vocati* (κλητοι) possunt quidem in oppositione ad *electos* dici etiam illi, qui vocationem non sunt secuti, ut Matth. XX.16; XXII. 14; in aliis tamen locis κλητοι sunt fideles vocationem re ipsa secuti, quo sensu Paulus in commate sequente adhibet verbum *vocare:* « quos *vocavit,* hos et iustificavit. » Ubi vero additur « propositum, » nullo modo possunt dici *secundum propositum vocati,* nisi qui etiam sunt secuti, ut patet ex declarata significatione nominis προθεσις.

Locutio altera ceteris difficilior est v. 29: « *quos praescivit.* » Triplicem huius verbi significationem aliqui referunt, *simpliciter praescire* futura, *amare seu eligere, et praedefinire.* At *praescire* per se actum esse intellectus, quo cognoscitur obiectum futurum, non autem voluntatis, quo praedefinitur vel amatur, satis per se constat. Verum tamen est, scientiam et praescientiam divinam, ubi refertur ad bona, esse *approbationis,* adeoque includere amorem,

atque si agitur de scientia eorum quae a Deo efficiuntur, esse praescientiam practicam, quae includat voluntatem effectricem. Hoc modo *scire* et *praescire* Deus dicitur in Scripturis praesertim fideles suos in sensu composito, ut ab ipso gratiis et donis supernaturalibus cumulantur Io. X. 14. 15; 2. Tim. II. 19; 1. Pet. I. 2. etc. (th. XL. n. 4.). Hoc ergo sensu sicut πρόθεσις in Deo directe significat benignam voluntatem et oblique praescientiam, ita πρόγνωσις significat praescientiam cum adsignificatione benignae voluntatis. De vocabulo *praedestinare* (προορίζω) sufficiunt dicta th. LVI. n. II.

His itaque nominibus *praescientia practica approbationis, propositum, vocatio secundum propositum, praedestinatio,* ubi ad ea referuntur, quae sine libera cooperatione creaturae non fiunt, significatur operatio voluntatis divinae et praevisa libera cooperatio voluntatis creatae; qui autem inter operationem Dei et nostram cooperationem sit habitus, non ex significatione nominum, sed aliunde demonstrari debet (supra p. 560. 561.).

Aliud potest esse dubium, de qua conformitate cum Christo loquatur Apostolus, quando ait: qui vocati sunt secundum propositum et quos Deus praescivit, esse et praedestinatos *conformes fieri imaginis filii sui.* Conformitatem cum Christo Paulus solet considerare dupliciter, ut moriamur cum Christo secundum veterem hominem, et resurgamus cum Christo ac glorificemur in nova vita. Hanc utramque conformitatem commendavit in toto contextu praecedenti huius capitis. « Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati..... ut iustificatio legis impleretur in nobis, *qui non secundum carnem ambulamus sed secundum spiritum.* » « Si Christus in nobis est, *corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter iustificationem.* » « *Si facta carnis mortificaveritis, vivetis.* » « Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, *si tamen compatimur, ut et conglorificemur.* » Ita etiam superius VI. 3-11: « Si enim *complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus.* » « *Si autem mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum Christo.* » Cf. Colos. III. 1. sqq. Confor-

mitas igitur, ad quam praedestinati dicuntur, ex contextu ipso duplex est seu potius triplex, ut fiant *conformes similitudini mortis eius* compatiendo, et *eius glorificationi* per conglorificationem hîc *inchoatam,* illic *consummandam.*

Postremo quaeritur de significatione *glorificationis* v. 30, utrum sit glorificatio iustorum in vita futura, an potius glorificatio in vita praesenti, quod alterum aliqui probare contendunt ex forma verbi *glorificavit* (ἐδόξασε), quasi Paulus loquatur de glorificatione iam facta in omnibus iustis. Idque magis confirmari potest ex eo, quod Deus omnes quos iustificavit, etiam glorificasse dici videtur; hoc enim solum de praesenti gloria adoptionis, inhabitantis Spiritus Sancti, charismatum etc., non autem de futura gloria beatitudinis verum est. « Glorificavit per gratiam, per adoptionem, » inquit Chrysostomus hom. XV. n.2. Eodem modo cum aliis Theodoretus in h. l.: « iustificatos glorificavit filios nominans, et Spiritus Sancti eis dans gratiam. » Re tamen vera sicut conformitas cum Filio Dei, ita et glorificatio ex contextu totius capitis ad praesentem quidem vitam etiam, sed simul ad futuram pertinere videtur, ut alii intelligunt. Cui interpretationi forma temporis aoristi nihil obest. Coniunctio vero glorificationis cum iustificatione: « quos iustificavit, hos et glorificavit, » solum indicat, quo per se et ex intentione Dei pertineat iustificatio, dummodo in ea perseveretur. Insuper sermo hic est de iis, qui sunt in praescientia Dei praedestinati ad conformitatem cum Christo non solum inchoatam, sed inchoatam et completam simul, in quibus iustificatio utique cohaeret cum glorificatione etiam in vita aeterna.

b) Nunc praeoccupatis difficultatibus, quae ex locutionibus singulis oriri potuissent, totius sententiae interpretatio consequitur. « Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti » v. 28. Subiectum de quo aliquid affirmatur, sunt « vocati secundum propositum et diligentes Deum; » praedicatum quod de iis affirmatur, est omnium eventuum cooperatio in bonum ipsorum; nominatim quod omnia adversa (de his enim adversis sermo erat in antece-

dentibus) eis « cooperantur in bonum: » adeoque adversa nulla eis timenda sunt, quamdiu manent Deum diligentes, quia Deus ea mittit et permittit ad bonum ipsorum. Hanc plenam consolationis doctrinam probat et declarat Apostolus sequentibus. « Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus » v. 29. Haec nempe adversa non fortuito et absque Dei consilio accidunt « vocatis et diligentibus Deum; » sed quos tales praescivit, eos praedestinavit conformes fieri Filio suo, quae ipsa conformitas tum laboriosa in hac vita tum gloriosa in altera obtinetur compatiendo cum Christo, adeoque adversorum tolerantia, ut multis declaraverat in antecedentibus hoc capite. Eo igitur consilio, quo illos praedestinavit ad conformitatem cum Filio suo primum per labores et per gloriam donorum ac meritorum gratiae deinde per gloriam consummatam, eis etiam mittit adversa, quorum tolerantia fiant conformes. At in tali praedestinatione conformitatis cum Christo non solum non includitur praedestinatio ad gloriam nullis suppositis et praevisis meritis, sed omnino contrarium; conformitas enim per labores et merita est conditio sub qua, et ratio propter quam praedestinatur conformitas in gloria regni aeterni: « heredes quidem Dei, coheredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur. » Insuper clare dicitur: quos praescivit praescientia utique benevola et practica (ut concedimus), sed praescivit ut vocatos et dilectores, eos hac supposita praescientia praedestinavit ad conformitatem completam in gloria aeterna; quae iterum est praedestinatio post praevisa merita.

Nec ad probandum contrarium quidquam proficitur ex versiculo ultimo. « Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit » v. 30. Praedestinatio enim debet intelligi eodem modo ut in versu praecedente, et glorificatio eodem modo ut conformitas cum Christo, quod paulo ante demonstravimus. Unde redit totum argumentum, quod deduximus ex versiculo antecedente. Insuper *praedestinatio* nullo modo potest hic sumi ut praedestinatio ad

gloriam seorsim spectatam; sed necessario est praedestinatio conformitatis cum Christo sive partialis ad gratiam et merita, sive completa ad gratiam simul et gloriam. Unde dicitur: *ad praedestinationem aeternam* suppositam consequitur ordo exsecutionis in tempore, *vocatio, iustificatio, glorificatio.* Hoc autem in omni sententia aeque verum est; nisi quod in nostra ordo exsecutionis respondet ordini praedestinationis (th. LVII.), atque hoc etiam nomine verbis S. Pauli plenius congruit.

Superest id, quod est maximum et unum necessarium, quod si fecerimus, nulla quae videntur mala, obsunt; si neglexerimus, nulla quae videntur bona, prosunt; ut obsequamur nimirum monito Apostoli: « fratres magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis; haec enim facientes non peccabitis aliquando » (2. Pet. I. 10.). Ad hoc autem magnum negotium firmemur sensu illo non minus veritatis certissimae quam humilitatis et spei in Deo tutissimae, quod a divina gratia et misericordia est, ut salvemur; a nobis, si damnemur. « Vos itaque etiam ipsam obediendi perseverantiam a Patre luminum, a quo descendit omne datum optimum et omne donum perfectum, sperare debetis et quotidianis orationibus poscere, atque hoc faciendo confidere, non vos esse a praedestinatione populi eius alienos, quia etiam hoc ut faciatis, ipse largitur. Absit autem a vobis ideo desperare de vobis, quoniam spem vestram in ipso habere iubemini non in vobis... Hanc spem tenentes servite Domino in timore et exultate ei cum tremore, quoniam de vita aeterna, quam filiis promissionis promisit non mendax Deus ante tempora aeterna, nemo potest esse securus nisi consummata fuerit ista vita, quae tentatio est super terram; sed faciet nos perseverare in se usque in eius vitae finem, cui quotidie dicimus, ne nos inferas in tentationem » (Aug. Don. persev. n. 62.), et cui pro nobis omnium nostrum Mater supplicat Ecclesia, « ut omnium fidelium nomina beatae praedestinationis liber adscripta retineat. » Signa itaque praedestinationis nostrae apud Deum, qui « suos fide et opere futuros esse praenoscit » in scientia incommutabili, nobis ad spem bonam sunt ge-

neratim ea omnia, quae novimus esse necessaria vel proficua ad assequendam vitam aeternam. « Quod si, ut certum est, certitudo nobis omnino negatur, numquid non tanto delectabiliora erunt, si qua forte electionis huius signa possimus invenire? Quam enim requiem habere potest spiritus noster, dum praedestinationis suae nullum adhuc testimonium tenet?... Iam ut breviter repetam, a sanguine et aqua et spiritu habere est testimonium, si contines a peccatis, si dignos agis poenitentiae fructus, si facis opera vitae » (S. Bernard. Serm. II. in Octava Pasch.). Specialiora signa numerant theologi et viri spirituales octo benedictiones enuntiatas ab ipso Domino Matth. V; studium perfectionis pro sua cuiusque vocatione, charitatem intensam Dei et proximorum, contemptum rerum mundanarum et desiderium coelestium, orationis et sacramentorum frequentiam, devotionem erga Virginem Dei matrem, cui assidue supplicamus, ut oret pro nobis nunc et in hora mortis nostrae; his merito addimus pietatem erga alios patronos coelestes, maxime erga sponsum Virginis et nutritium Dei Filii S.Ioseph, singularem in hora mortis intercessorem. Intuitu horum signorum, ut in iis quotidie proficiamus, sane recte commendatur sollicitudo per illam sententiam, cuius sensum genuinum suo loco declaravimus: « si non es praedestinatus, fac ut praedestineris. »

TERRIBILIS DOMINUS ET MAGNUS VEHEMENTER....
QUIS VIDEBIT EUM ET ENARRABIT ET QUIS MAGNIFICABIT EUM, SICUT EST AB INITIO? MULTA ABSCONDITA SUNT MAIORA HIS:
PAUCA ENIM VIDIMUS OPERUM EIUS
(Eccl. XLIII.)

NON EST ALIUS DEUS QUAM TU, CUI CURA EST DE OMNIBUS...
VIRTUS ENIM TUA IUSTITIAE INITIUM EST, ET OB HOC QUOD OMNIUM DOMINUS ES, OMNIBUS TE PARCERE FACIS
(Sap. XII.)

O ALTITUDO DIVITIARUM SAPIENTIAE ET SCIENTIAE DEI:
QUAM INCOMPREHENSIBILIA SUNT IUDICIA EIUS, ET INVESTIGABILES VIAE EIUS! (Rom. XI.)

INDEX THESIUM

DE DEO UNO SECUNDUM NATURAM

SECTIO III.

Caput I.

Caput II.

Caput III.

Caput IV.

SECTIO IV.

Caput I.

Caput II.

SECTIO V.

Caput I.

Caput II.

Caput III.

INDEX RERUM

A

B

C

D

E

F

G

I

L

M

N

O

P

R

S

T

V

CAIETANUS TEDESCHI

PRAEPOSITUS PROVINCIAE ROMANAE SOC. IESU.

Cum opus cui titulus « Tractatus de Deo uno secundum naturam » a P. Io.Bapt. Franzelin nostrae Societatis sacerdote lingua latina conscriptum quatuor eiusdem Societatis theologi, quibus id commisimus, recognoverint et in lucem edi posse probaverint; potestate ab A. R. P. N. Petro Beckx Praeposito Generali mihi ad id data, facultatem concedo, ut typis mandetur, si iis ad quos pertinet, ita videbitur.

In cuius rei fidem has litteras manu mea subscriptas et sigillo officii mei munitas dedi.

Romae die 20 Septembris 1869.

L. S.

CAIETANUS TEDESCHI S. I.
Praepositus prov. Rom.

pagina	*linea*	ERRATA	CORRIGE
6	28	Gregor	Gregor.
28	not. 1	posteror.	posterior.
36	» 10	cognovisset	cognovissent
39	9	δυμαμις	δυναμις
65	not. 2	ominum	omnium
83	31	supersensilibus	supersensibilibus
85	not. 3	γνωσττον.	γνωστον
102	» 5	γενισαι	γενισθαι
107	10	σπερμαγτικος	σπερματικος
»	not. 4	πρωνος	πρωτος
115	20	methaphorice	metaphorice
139	16	l. I. c. seq.	l. I. c. 5. seq.
162	6	principum	principium
211	2	sep	sed
267	29	sunt, successiones	sunt successiones
269	nota 1	Θεος	Θεος
376	» ultima	εαυ του	εαυτου
480	8	praecientia	praescientia
»	30	voluisset e	voluisset et
491	17	ἰς τους	εἰς τους
497	30	de Champs.	de Champs
»	nota 2	paladium	palladium
504	» ultima	repereris	repererit
514	33	propagati	propagato
582	12	conditiones	conditionis
591	12	P.	Ps.
614	nota ultima	hac modo	hoc modo
624	10	praedestinatine	praedestinatione
625	9	l. II.	l. I.
»	ultima	ab (dicunt) his	(dicunt) ab his
654	22	Quaerit.	Quaerit
661	1	Reliquae	Reliqua
663	23	descripimus	descripsimus
666	30	certitudinem.	certitudinem.
674	20	Rom. IV.	Rom. IX.
680	27	habitu	habito
682	22	positive	positivae

IMPRIMATUR

Fr. Marianus Spada O. P. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Iosephus Angelini Archiep. Corinth. Vicesgerens.